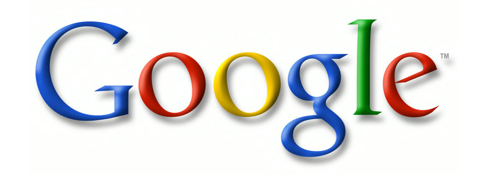
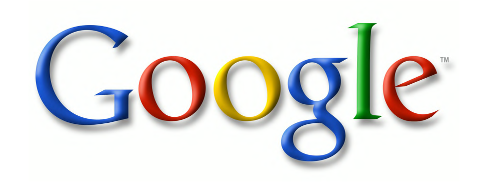
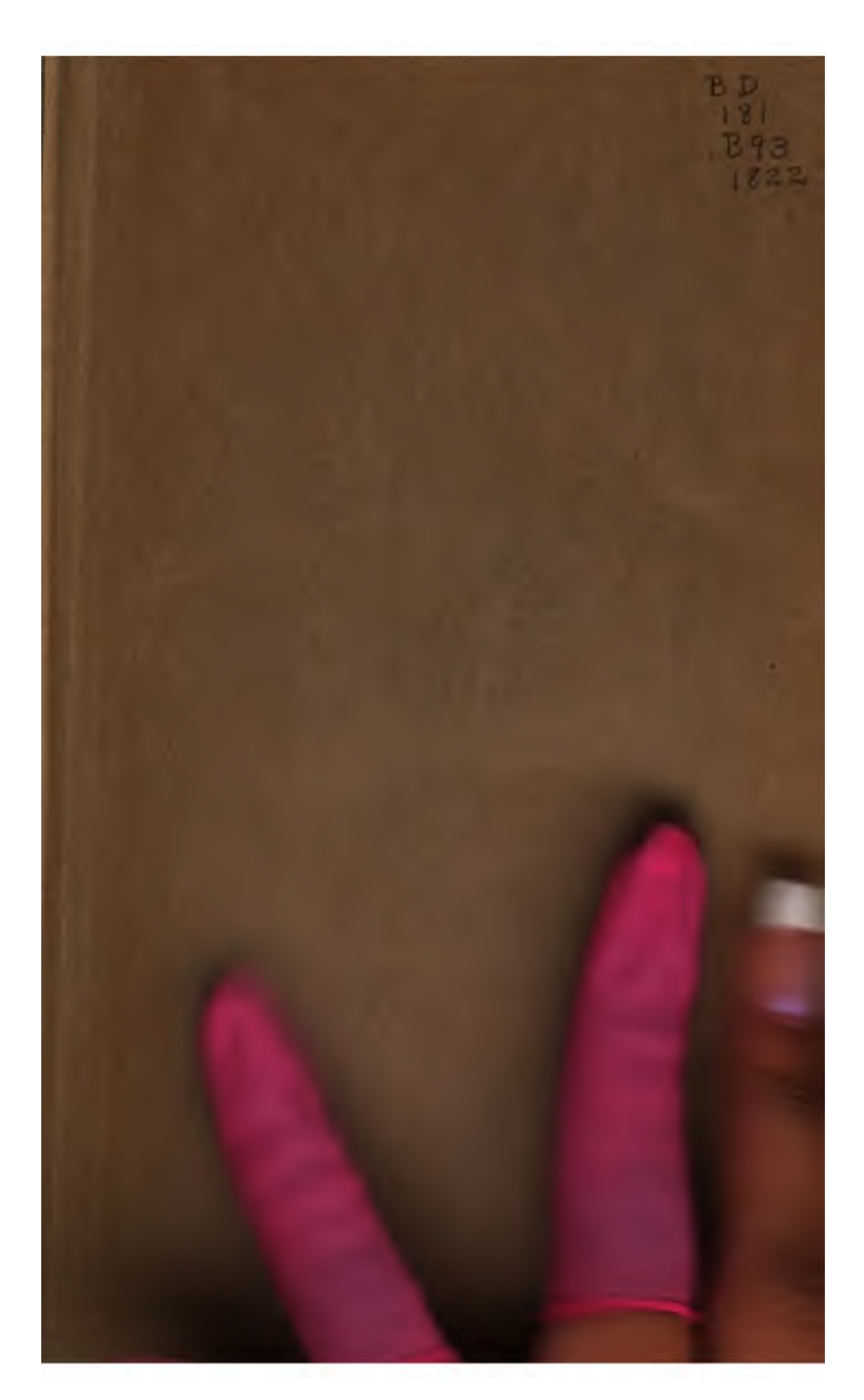





SE TAIRE ET FAIRE


SE TAIRE E FAIRE


SE TAIRE ET FAIRE


BD
181
B93
1822

DOCTRINE

DU

SENS COMMUN.

Se trouve à PARIS, *chez les Libraires ci-après :*

MM. Tournachon-Molin et Hippolyte Seguin, rue de Savoie, n.° 6. f. s. g.
Leclère, Quai des Augustins, n.° 55.
Pichard, Quai de Conti, n.° 5.

Dans les Départemens :

à chez MM.
Agen, Noubel.
Aix, Pontier.
Albi, Baurens.
Amiens, Allo.
Angers, Pavie.
Angoulême, Tremeau et C.e
Arras, Topino.
Auch, Delcros.
Autun, Dejussieux.
Bayonne, Bonzom. — Gosse.
Besançon, Bintot. — Petit.
Bordeaux, V.e Bergeret. — Gassiot.—Gauvry.—Laffite. — Melon.
Bourges, Gille.
Brest, Lefournier-Desperiers.
Caen, Dedouit.
Cahors, Plessis.
Cambray, A. Giard.
Carcassonne, Gadrat-Capel.
Châlons-S.S., Dejussieux.
Chartres, Labaste.
Clermont-Ferrand, Thibaut-Landriot.
Dijon, Popelain.
Evreux, Ancelle.
Gap, Genoux.
Grenoble, Baratier frères. — Durand père et fils.
Langres, Mad. Léonard.
Lille, Lefort. — Malo. — Vanakère.
Limoges, Bargeas.
Lyon, Maire. — Perisse. — Rusand.
Mâcon, Grosset.

à chez MM.
Mans, Mad. Dureau.
Marseille, Camoin frères. — Chaix. — Masvert. — Mossy.
Meaux, Dubois.
Mende, Ignon.
Metz, Devilly. — Olry-Levy.
Montauban, Crosilhes.
Montpellier, Auguste Seguin.
Moulins, Place et Bujon.
Nancy, Vincenot.
Nantes, Busseuil aîné.
Narbonne, Caillard.
Nevers, Lefèvre aîné.
Nismes, Melquiond.
Orléans, Monceau.
Périgueux, Mad. Dubreuil.
Perpignan, Alzine. — Ay.
Poitiers, Barbier.
Le Puy, La Combe.
Quimper, Chapalain.
Reims, Lebâtard.
Rennes, Molliex.
La Rochelle, Bouyer.
Rodez, Carrère. — Jourdan.
Rouen, Frère. — Renault.
Saint-Brieuc, Prud'homme.
Sens, Tarbé.
Strasbourg, Février.
Tarbes, Dourdin.
Toulon, Mad. Surre.
Toulouse, Bellegarrigue. — Devers. — Douladoure aîné. — Lacroix. — Vieusseux.
Tours, Mame.
Troyes, Sainton.
Vannes, Galles.

Et à l'Etranger :

Anvers, Ancelle.
Bruxelles, Demat.—Lecharlier.
Chambéry, Bergoin.
Gand, Begyn.
Genève, Guers.
Liège, Bourguignon. — Desoër.
Livourne, Gamba.
Milan, Giégler.
Turin, Pie.

LA DOCTRINE DU *Sens commun*,

OU

TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS ET DE LA SOURCE DE NOS JUGEMENS,

SUIVI D'UNE EXPOSITION DES PREUVES LES PLUS SENSIBLES DE LA VÉRITABLE RELIGION.

PAR LE P. B. D. L. C. D. J.

Ouvrage qui contient le développement primitif du principe de l'*Autorité générale*, adopté par M. l'Abbé F. DE LA MENNAIS, comme l'unique fondement de la Certitude.

Pour servir d'APPENDICE au Tome II de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de Religion*.

AVIGNON,

CHEZ SEGUIN AÎNÉ, IMPRIMEUR-LIBRAIRE.

1822.

Vignaud Libr.

AVIS DE L'ÉDITEUR,

Sur le Titre et l'Auteur de ce Livre.

L'OUVRAGE que nous offrons au Public, sous le titre de *Doctrine du sens commun*, a paru, pour la première fois, en 1718, sous celui de *Traité des premières vérités.*

L'Auteur est le Père BUFFIER, de la Compagnie de Jésus, « plus connu par sa *Mémoire artificielle*, sa » *Géographie*, et sa *Grammaire*, que par ses ouvra- » ges de Morale et de Philosophie, bien plus propres » à établir sa réputation, » suivant la remarque judicieuse de l'auteur des *Trois Siècles de la Littérature françoise.*

Quelque recommandables que soient en effet les trois ouvrages qui viennent d'être cités, il est certain que les autres productions du Père BUFFIER sont encore plus dignes d'estime, et auroient dû lui procurer une plus grande célébrité. *

* Le Père BUFFIER a réuni la plupart de ses Ouvrages en un corps de doctrine, et en un seul volume in-folio, qui fut publié, en 1732, sous le titre de *Cours de Sciences sur des principes nouveaux et simples; pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie.* Ce volume contient la *Grammaire françoise sur un plan nouveau*; le *Traité philosophique et pratique d'Eloquence*; celui de *Poésie*; le *Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens*, que l'Auteur appelle une vraie Métaphysique, et qui l'est effectivement; la Logique, ou *Traité des vérités de conséquence, ou les Principes du raisonnement*; les *Elémens de Métaphysique à la portée de tout le monde*; (ils ne contien-

S'il se fut laissé dominer par son imagination, il eût pu, comme tant d'autres fameux Métaphysiciens, bâtir un de ces vains systèmes, un de ces labyrinthes fantastiques où la raison s'égare, où elle s'épuise en poursuivant des chimères. Mais la rectitude d'esprit dont il avoit été doué et la pureté d'intention qui le dirigea dans ses recherches philosophiques, le préservèrent de cette dangereuse manie.

Le Père Buffier étoit destiné à faire une découverte bien plus intéressante, bien autrement importante, que n'auroit été la frivole combinaison d'un nouveau système idéal. En sondant l'édifice de nos connoissances, il eut le bonheur d'en découvrir la véritable base; en remontant à la source de nos jugemens, il parvint jusqu'aux premiers principes de la science humaine, et reconnut ces limites antiques et naturelles que l'orgueilleuse raison individuelle s'efforce toujours, mais en vain, de reculer, qu'elle ne peut essayer de dépasser sans folie, et qu'il lui est défendu de franchir sous peine de mort. Le premier, il eut l'avantage de signaler ces vérités fondamentales dont l'importance n'avoit pas été soupçonnée, parce

nent rien de plus, pour le fond des choses, que ce qui est dans le *Traité des premières vérités;*) l'*Examen des préjugés vulgaires;* le *Traité* de Morale ou *de la Société civile et du moyen de se rendre heureux en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit;* et le Traité ou l'*Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable Religion.* Le volume est terminé par un *Discours sur la Méthode*, et des *Dissertations sur divers sujets qui ont rapport au Cours des Sciences.* Tous ces ouvrages, (et principalement le *Traité des premières vérités*, qui est un chef-d'œuvre d'invention et de raisonnement), sont remarquables par la profondeur des vues, la finesse des aperçus, la solidité des principes, et l'excellence du but que l'auteur s'y est constamment proposé.

qu'elles étoient communes et passoient pour triviales: importance qui ne fut pas même alors suffisamment appréciée, parce que l'erreur n'avoit pas fait tous ses effrayans progrès, n'avoit pas assez hautement menacé de tout envahir, et n'avoit pas fourni la terrible preuve qu'elle n'envahissoit que pour anéantir.

C'est dans le *Traité des premières vérités*, qu'il exposa, développa, et mit à la portée de tout le monde, cette doctrine universelle du *sens commun*, ce principe salutaire de l'*autorité*, d'où découle toute certitude de raison et de foi. Cet ouvrage fit sensation. La doctrine examinée, fut reçue, approuvée; le principe discuté, fut admis: le fruit jugé excellent, fut cueilli; mais la tige fut abandonnée. Tel fut le sort du *Traité;* bientôt on n'en parla plus, et l'on se souvint à peine de son existence.

Enfin, dans ces derniers temps, dans ces jours d'épreuves et de combats, l'illustre Auteur de l'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion* reçoit d'en haut la mission de réfuter toutes les erreurs en réfutant une seule erreur, d'assurer le triomphe de toutes les vérités par le triomphe d'une seule vérité. Il se lève, il accourt, et suivant la trace du *sens commun*, il entre dans la route que s'étoit frayée l'Auteur du *Traité des premières vérités:* il remonte, comme lui, au même principe, et se le rend propre; il retrouve la même doctrine, et l'adopte; il en tire les mêmes conséquences, il en fait les mêmes applications. Il la reproduit, non plus dans sa simplicité primitive, qui avoit bien ses charmes et son mérite, ni avec ce cortége d'idées accessoires qui assuroient sa marche, quoiqu'elles parussent quelque-

fois l'embarrasser et la retarder : il la reproduit, mais ornée avec cet art merveilleux, embellie par ce style inimitable qui ont fait jeter ces cris d'admiration dont la France, l'Europe, le Monde entier ne cesse depuis de retentir à sa louange; il la reproduit épurée par ce goût exquis, fortifiée par cette vigueur d'expression, concentrée par cette puissance d'analyse, caractère distinctif de ce beau génie, de cet esprit transcendant.

Les mêmes matières, les mêmes sujets, sont traités, discutés, dans l'un et l'autre ouvrage, mais de deux manières différentes, quoiqu'on parte du même point et qu'on arrive au même but. L'une est plus noble et plus ravissante; l'autre plus familière et non moins convaincante. Chacune en particulier est propre à faire des partisans à la doctrine du *sens commun;* réunies, elles ne peuvent manquer de ramener à cette règle de vérité, à cet unique fondement de la certitude, les esprits que l'un ou l'autre de ces ouvrages n'auroit pas persuadés. Ils se servent donc, en quelque sorte, de complément réciproque; ils sont destinés à ne former qu'un tout. C'est pour annoncer cette destination et préparer cette réunion, que nous nous sommes permis de faire au Titre du *Traité des premières vérités*, quelques additions que l'Auteur auroit probablement adoptées s'il publioit aujourd'hui son ouvrage pour la première fois.

Ce *Traité* est suivi de l'analyse et d'extraits considérables de l'*Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable Religion.* Ce second ouvrage est comme la dernière conséquence des principes établis dans le premier. Nous n'aurions pu le donner en entier,

qu'en en faisant un volume séparé; ce qui n'entroit pas dans notre plan. Mais ce que nous en avons retranché n'est pas indispensable, et peut être aisément suppléé. Nous avons conservé l'essentiel, et ce *qui est relatif* au sujet que l'illustre Auteur de l'*Essai* a promis de traiter dans son troisième et dernier volume.

On pourroit s'étonner de ce que ni les Adversaires de la doctrine du *sens commun*, ni ses Défenseurs, ni M. DE LA MENNAIS lui-même, n'aient cité le *Traité des premières vérités*, n'aient dit un seul mot de son Auteur. Mais si l'on se rappelle que ce *Traité* fait partie d'un *Cours de sciences* formant un gros volume in-folio, dont le titre n'indique aucunement le sujet des divers Traités particuliers qu'il renferme; si l'on observe que maintenant les livres de ce format ne s'ouvrent que rarement et ne se lisent guères; et si l'on fait attention que ce *Cours de sciences* ne se trouve plus que dans les grandes bibliothèques, ou dans les cabinets d'un petit nombre de savans qui n'ont peut-être pas encore eu le temps de le lire en entier, ou qui, préoccupés de leurs travaux, ont pu perdre le souvenir de leurs anciennes lectures, (car la mémoire la plus vaste et la plus sûre est quelquefois infidèle et ne peut d'ailleurs tout retenir); si l'on se rappelle en outre que depuis plus de deux générations les réputations littéraires les plus solides et les plus brillantes, et principalement celles que s'étoient si justement acquises tant d'illustres membres d'une illustre *Société*, se sont trouvées à la merci d'un parti jaloux et puissant qui les a minées sourdement et n'a rien négligé pour les affoiblir, les détruire

ou les faire oublier : si, disons-nous, on considère toutes ces circonstances, on n'aura pas beaucoup de peine à concevoir comment, lors de l'apparition du chef-d'œuvre de M. DE LA MENNAIS, personne ne s'est rappelé le Père BUFFIER, et comment son *Traité des premières vérités* a pu échapper au souvenir ou se dérober à la connoissance de tous les Lecteurs de l'*Essai*.

TRAITÉ
DES PREMIÈRES VÉRITÉS,
ET DE LA SOURCE DE NOS JUGEMENS.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

Jamais la science des premières vérités n'a plus mérité d'attention que dans un temps comme le nôtre, où tout le monde se mêle de parler de tout, et même d'en décider. C'est alors principalement qu'il convient de tâcher, par l'examen des premières notions des choses, à bien entendre celles dont on parle, et à donner ainsi quelque exactitude aux raisonnemens qu'on se permet.

Si l'on ne m'a point flatté, cet ouvrage servira du moins à rendre intelligibles des sujets qui communément ne le paroissent pas, et qui néanmoins sont essentiels: les plus ordinaires dépendant d'idées précises et un peu abstraites, avec lesquelles il faut s'accoutumer, pour ne pas s'exposer à porter des jugemens faux ou défectueux.

Au reste rien ne doit moins effrayer, que les idées de *précision* et d'*abstraction*. Pour se familiariser imperceptiblement avec celles de ce Traité, il faut seulement lire peu à la fois, et se donner le loisir de

réfléchir sur ce qu'on aura lu. Il est certain que parmi un grand nombre de personnes qui ont vu les ouvrages des plus célèbres Métaphysiciens de ce temps, ceux qui les ont entendus entendront aussi le mien, et beaucoup plus facilement. Si le chemin que sembloient faire quelques Philosophes paroît raccourci dans ce que je dis, c'est que la vraie science consiste moins à savoir beaucoup, qu'à savoir avec précision et netteté. Il s'agit pour cela de regarder de près où l'on porte chaque pas et surtout le premier, pour n'en faire aucun qui ne soit sûr.

Afin que l'on apportât cette circonspection dans la lecture des Traités de Métaphysique les plus connus, j'ai ajouté des remarques ou observations sur ces ouvrages; moins pour en faire la critique, que pour en découvrir le caractère, et moins pour en juger moi-même, que pour mettre à portée d'en juger ceux qui en auront le goût.

Si dans la suite de mon Traité, j'ai parlé des opinions de Descartes, du Père Malebranche, de M. Locke, et d'autres semblables, c'est que sans les chercher je les ai trouvés sur ma route; n'ayant en vue que de suivre la clarté la moins suspecte de l'intelligence humaine, et, si je l'ose dire, la trace du *sens commun*.

Pour ménager certains esprits, je me suis exactement renfermé dans la sphère purement philosophique; mais on trouvera qu'elle suffit pour conduire aux principes les plus solides de la Religion.

DESSEIN ET DIVISION DE L'OUVRAGE.

1. Le sujet que je traite en ce volume est peut-être celui qui fournit le plus à espérer pour les lecteurs, et le plus à craindre pour l'auteur. Connoître les vérités dans leur source, faire une analyse de celles où il faut remonter pour établir tout ce qui a besoin d'être prouvé, et au-delà desquelles on ne remonte point; rapporter des principes qui se fassent jour au travers des préjugés du peuple, de l'embarras des écoles, de la prévention même de certains savans ou philosophes à la mode : rien est-il plus capable d'intéresser ?

2. En effet, le discernement des premières vérités est comme la clef de toutes les sciences, le ressort de tout jugement droit, la règle de ce qu'on peut découvrir de plus exact dans nos connoissances, l'ame et l'essence en quelque sorte de la vérité en général, laquelle, dans la pratique, ne subsiste que par les premières vérités. Comme elles se puisent dans ce que l'esprit humain a de plus intime et de plus immédiat à lui-même, elles appartiennent à une science particulière qui fait le sujet de ce Traité. Si quelques-uns la prenoient pour une vraie Métaphysique, ils ne se tromperoient peut-être pas : mais quelle qu'elle soit, elle doit accompagner, précéder ou suivre de si près la Logique, qu'elles se prêtent l'une à l'autre un secours nécessaire, pour en former l'Art de penser avec justesse et précision : ce qui est l'objet le plus digne de l'homme et le fruit le plus solide des sciences.

3. Mais si le sujet de ce livre est intéressant pour les lecteurs, combien est-il redoutable pour l'auteur? Les recherches qu'il comporte demandent des réflexions souvent abstraites. Quelque soin qu'on prenne pour les exposer de la manière la plus claire, elles sont peu goûtées et souvent peu entendues par les esprits ordinaires. On a tâché de les appuyer ici sur le sens commun; et le sens commun lui-même n'est pas toujours aisé à saisir ou à démêler exactement, surtout pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec les objets au-dessus des sens et des idées populaires.

4. On se consoleroit si l'on pouvoit compter ici sur l'approbation des savans : et c'est un nouvel écueil. Ceux qui par leur profession se donnent pour maîtres dans les matières abstraites, méconnoissent quelquefois les vérités les plus importantes, quand elles ne sont pas revêtues de formalités et d'expressions autorisées parmi eux : et qu'espérer de gens qui trouvent un ouvrage superficiel, parce qu'ils n'y trouvent rien que d'intelligible, qu'on écarte les fausses subtilités, et qu'on en abrége la pratique et les règles?

5. Si j'ai de la sorte à craindre du côté de quelques philosophes scolastiques (je dis de quelques-uns, car il en est plusieurs qui allient très-bien la subtilité avec la solidité,) aurai-je meilleur parti de ceux qui ont acquis de la réputation par leur nouveau plan de philosophie? Leur nom seul est un éloge. Après tout, je n'ai pas cru que les grands noms de Descartes, du Père Malebranche, et d'autres semblables, dussent faire plus de peur que ceux de Platon et d'Aristote : j'avoue même que j'aurois honte de balancer à prendre un sentiment contraire au leur, quand la raison y conduit. On est redevable à Descartes d'une ma-

nière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion ou à son exemple ; et on lui est encore plus redevable que ne pensent quelques-uns de ses sectateurs, puisque sa méthode sert quelquefois à le combattre lui-même : pour le Père Malebranche, il a saisi l'imagination de beaucoup de personnes : mais la Métaphysique de M. Locke a fait revenir une grande partie de l'Europe de certaines illusions travesties en systèmes. Leur fondement particulier est qu'on ne voit pas clair dans les principes communs ; tandis qu'on voit encore moins clair dans ceux qu'on prétend y substituer. Les anciens avoient donné en des extrémités ; leurs réformateurs ont donné en d'autres : c'est le milieu qu'il faut tenir, surtout dans la recherche des premières vérités.

6. Au reste l'importance de les discerner s'aperçoit d'elle-même. En effet, qu'est-ce qui rend défectueux le peu de connoissances dont nous sommes capables ? C'est que dans la suite de nos raisonnemens, il se trouve des propositions qui arrêtent notre esprit, ou dont on ne convient pas avec nous. Alors nous tâchons de les prouver ; et si nos preuves ne persuadent pas, nous en apportons encore de nouvelles : mais en remontant ainsi de preuve en preuve, il faut rencontrer enfin des propositions qui n'en aient plus besoin ; autrement toute la vie se passe à prouver, sans avoir jamais rien trouvé de fixe et sans jamais savoir à quoi s'en tenir. Il s'ensuit donc manifestement, qu'il y a des propositions qu'il ne faut point entreprendre et qu'il n'est nullement nécessaire de prouver, mais qu'il est de la dernière importance de discerner : et ce sont celles que j'appelle des *premières vérités*.

7. Je sais ce qu'ont demandé quelques-uns, S'il est

effectivement de premières vérités ? A quoi j'ai répondu, que c'est ce qu'il faut rechercher ; qu'en tout cas si l'on n'en trouvoit point d'autres, on auroit du moins celle-ci pour y suppléer ; savoir, Qu'il n'est au monde aucune vérité : car s'il n'en est point de premières, il n'en est plus de secondes, ni de troisièmes, etc. il n'y aura plus rien de vrai, et il y aura même de la folie à chercher la vérité en rien, quoique la suprême sagesse consiste à la chercher en tout.

8. La simple exposition des choses faisant entendre celle dont il s'agit, il suffit de définir ici exactement les premières vérités, en disant, que *ce sont des propositions si claires, qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage.* Sur quoi je réduis ce qui s'offre à dire dans un sujet si essentiel, à quelques chefs dont je ferai les différentes Parties de cet ouvrage.

1°. Quels sont les divers genres des premières vérités, d'où ils se tirent, et ce qu'ils ont essentiellement de commun.

2°. Quelles premières vérités on peut découvrir par rapport aux êtres considérés en général.

3°. Quelles sont les premières vérités qui concernent les êtres spirituels.

4°. Quelles sont les premières vérités qui concernent les êtres corporels.

5°. A quoi nous pourrons ajouter en forme d'*Appendice*, les connoissances qui peuvent tenir lieu de premières vérités dans les sciences.

PREMIÈRE PARTIE.

Des divers genres de premières vérités, d'où ils se tirent, et ce qu'ils ont essentiellement de commun.

CHAPITRE PREMIER.

Du genre de premières vérités qui se tire du sentiment de notre propre existence et de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.

9. La première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles, est le sentiment intime qu'a chacun de nous de sa propre existence et de ce qu'il en éprouve en lui-même. C'est là, dis-je, la base de toute autre vérité et de toute autre science humaine. Il n'en est point de plus immédiate, pour nous convaincre que l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même ; puisque cet objet, et notre pensée, et le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous-mêmes qui pen-

sons, qui existons, et qui en avons le sentiment.

10. Tout ce qu'on voudroit dire, afin de prouver ce point ou de l'éclaircir davantage, ne serviroit qu'à l'obscurcir : de même que si l'on vouloit trouver quelque chose de plus clair que la lumière et aller au-delà, on ne trouveroit plus que des ténèbres.

11. Il faut nécessairement demeurer à cette première règle, qui se discerne par elle-même dans le plus grand jour, et qui, pour cette raison, s'appelle évidence au suprême degré. Les Sceptiques auroient beau objecter qu'ils doutent s'ils existent, ce seroit perdre le temps que de s'amuser à leur faire sentir leur folie, et de leur dire que s'ils doutent de tout, il est donc vrai qu'ils existent; puisqu'on ne peut douter sans exister. Il sera toujours en leur pouvoir de se retrancher dans un verbiage ridicule, où il seroit également ridicule d'entreprendre de les forcer. Il n'est pas raisonnable de daigner montrer la vérité à qui affectant de ne pas la voir, ne conviendroit pas aussi de cette première proposition, qui est d'une évidence invincible : *Je pense, je sens, j'existe.*

12. On demande à cette occasion si Descartes n'est point tombé dans l'illusion de pro-

poser sa propre existence comme une conséquence de sa pensée actuelle, disant : *Je pense, donc je suis ;* puisque c'est par une même perception de notre ame, que nous éprouvons le sentiment intime et de notre pensée et de notre existence. S'il avoit effectivement prétendu nous donner par-là une nouvelle conviction de notre existence, comme quelques-uns l'ont cru, il auroit pris un soin fort inutile, pour ne pas dire puéril. Mais ceux qui le justifient prétendent qu'il n'a insisté sur ce raisonnement, que pour donner un exemple de l'analyse des conséquences les plus simples qui se puissent tirer d'un principe. Or il est vrai que, *j'existe*, est une conséquence de la proposition, *je pense*, puisqu'on ne peut penser sans exister ; au lieu que, *je pense*, n'est pas une conséquence de la proposition, *j'existe*, car on peut exister sans penser. Mais la conséquence est ici jointe à son principe si immédiatement, que, loin de pouvoir s'y méprendre, il faut de la subtilité pour apercevoir comment l'une n'est pas l'autre. Ainsi cette fameuse conséquence, *je pense*, *donc je suis*, est dans le fond vraie et légitime ; mais dans le fond aussi, elle ne méritoit pas trop la peine d'être faite, et méritoit encore moins qu'on la fît valoir comme une découverte.

13. Quoi qu'il en soit, une réflexion plus importante à faire, c'est que toute conséquence qui se tire clairement de notre pensée actuelle, participe au caractère de sa certitude évidente au suprême degré : telles sont les démonstrations qu'on appelle métaphysiques ou géométriques, qui ne sont autre chose que notre pensée actuelle appliquée à différentes circonstances. C'est ce que nous développerons ailleurs.

CHAPITRE II.

De ceux qui n'admettent pour règle de vérité, que le sentiment de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.

14. Bien que ce que j'ai avancé au chapitre précédent contre les Sceptiques, se réduise à peu de lignes ; peut-être aura-t-il encore semblé superflu ; tant leur folie est reconnue et méprisée universellement. Mais si l'on n'y donne pas de nos jours, on peut dire au moins que jamais on ne s'est plus approché de leur opinion, puisqu'à la réserve de cette première règle ou source de vérité qui se tire de notre sentiment intime, certains Philosophes de ce temps n'ont pas daigné reconnoître ni admet-

tre d'autres genres de vérité et d'évidence.

15. Ainsi quand on leur demande s'il est évidemment certain qu'il y ait des corps et que nous en recevions les impressions, ils répondent nettement que non, et que nous n'avons là-dessus aucune certitude évidente, puisque nous n'avons point ces connoissances par un sentiment intime de notre propre expérience, ni par aucune conséquence nécessaire qui en soit tirée : c'est ce qu'un Philosophe Anglois n'a point fait difficulté de publier.

16. D'ailleurs on ne peut soupçonner quelle autre certitude évidente admettroient ces Philosophes. Seroit-ce le témoignage des sens, la révélation divine, l'autorité humaine ? Seroit-ce enfin l'impression immédiate de Dieu sur nous ?

17. Le témoignage des sens étant corporel, il ne sauroit être admis parmi ceux qui, par avance, n'admettent pas l'existence des corps. La révélation divine et l'autorité humaine ne font encore impression sur nous, que par le témoignage des sens ; c'est-à-dire, ou de nos yeux qui ont vu les miracles du Tout-puissant, ou de nos oreilles qui ont entendu les discours des hommes qui nous parlent de la part de Dieu.

18. Enfin l'impression immédiate de Dieu

suppose un Dieu , et un être différent de moi. Mais si le sentiment intime de ce qui se passe en moi est la seule chose évidente , tout ce qui ne sera pas formellement ce sentiment intime ne sera point évident pour moi.

CHAPITRE III.

Conséquences de l'opinion de ceux qui n'admettent pour évidence que le sentiment intime.

19. La première conséquence de ce principe est celle que nous avons déjà touchée ; savoir, que nous n'avons aucune certitude évidente de l'existence des corps, pas même du nôtre propre : car enfin un esprit, une ame telle que la nôtre, ressent bien l'impression que les corps et le sien en particulier font sur elle; mais comme, au fond, son corps est très-distingué de cette impression, et que, selon ces Messieurs, cette impression ou une autre entièrement semblable pourroit absolument se faire éprouver dans notre ame sans l'existence des corps, il s'ensuit aussi, que notre sentiment intime ne nous donne aucune conviction de l'existence d'aucun corps, et que nous n'en avons aucune évidente certitude.

20. Une autre conséquence également juste,

est que nous n'avons aucune certitude évidente de ce qu'hier il nous arriva ou ne nous arriva pas, ni même si nous existions ou si nous n'existions pas. Je crois bien être évidemment certain qu'hier j'étois au monde; mais c'est un jugement qui peut se trouver sujet à erreur, selon les Philosophes dont nous parlons. Car, selon eux, je ne puis avoir d'évidence que par une perception intime qui est toujours actuelle: or actuellement j'ai bien la perception du souvenir de ce qui m'arriva hier; mais ce souvenir n'est qu'une perception intime de ce que je pense présentement, c'est-à-dire, d'une pensée actuelle, laquelle n'est pas la même chose que ce qui se passa hier et qui n'est plus aujourd'hui. Par la même raison, je serai encore moins certain si je ne suis pas en ce monde depuis deux ou trois mille ans, et si je n'ai point animé le corps d'un crocodile ou d'un moineau. Il est très-évident que je n'en ai aucune mémoire; mais tout cela s'est pu faire, sans que je m'en souvienne actuellement: comme il arrive effectivement, que chacun de nous est demeuré plusieurs mois dans le séin de sa mère, sans en avoir conservé le moindre souvenir. Le manque de mémoire n'est donc pas une certitude évidente contre ce qu'on voudroit supposer de l'ancien-

neté de mon existence, et des situations différentes où je me serois trouvé, dans le système de la métempsycose.

21. Avec la même réflexion, chacun de nous doit être persuadé qu'il n'a aucune certitude évidente s'il n'a point éternellement subsisté; puisqu'il pourroit avoir subsisté de la sorte sans qu'il s'en ressouvienne. Que si on lui représente qu'il a été produit, il pourra répondre qu'il n'en a point de certitude évidente. Car avoir été produit est une chose passée, et n'est pas la perception ni le sentiment intime de ce qui se passe actuellement en nous. Je n'ai que la perception actuelle de la pensée, par laquelle je crois avoir existé avant le moment où je me trouve présentement.

22. Enfin une autre conséquence aussi légitime que les précédentes, est que nous n'avons aucune certitude qu'il existe au monde d'autres êtres que chacun de nous: car s'il se fait en nous des impressions dont nous attribuons l'occasion à des esprits et à des intelligences qu'on suppose exister hors de nous-mêmes, nous avons bien une perception intime de ces impressions reçues en nous; mais cette perception intime ne portant conviction que d'elle-même et étant toute intérieure, elle ne nous donne aucune certitude

évidente d'un être qui soit hors de nous. En effet, selon les Philosophes dont nous parlons, l'ame n'est point évidemment certaine si elle *n'est pas de telle* nature qu'elle éprouve par *elle-même* et par sa seule constitution les impressions dont elle attribue la cause à des êtres qui existent hors d'elle ; elle n'a donc pas de certitude plus évidente qu'il y ait hors d'elle aucun esprit ni aucun être quel qu'il soit : ainsi elle n'a point d'évidence qu'elle n'existe pas de toute éternité, ou même qu'elle ne *soit pas l'unique* être qui existe au monde.

23. Après une conséquence si singulière, ce n'est plus la peine d'indiquer toutes les autres qui se présenteroient en foule, pour montrer que je n'ai nulle évidence si je veille actuellement, ou si je dors ; si j'ai la liberté d'agir, ou de ne pas agir ; de vouloir, ou de ne pas vouloir ; si je suis la cause, ou seulement l'occasion des mouvemens libres de mon ame, etc. Toutes ces conséquences sautent aux yeux d'elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de les marquer plus au long.

CHAPITRE IV.

Que les conséquences précédentes obligent d'admettre d'autres règles pour l'évidence.

24. Le chapitre précédent aura paru contenir des conséquences si bizarres, qu'elles sembleront exposées plutôt pour égayer cet ouvrage, que pour y rien prouver. Mais si l'on avoit cette pensée, je demanderois que l'on prît la peine d'examiner avec la dernière sévérité, si elles ne s'ensuivent pas nécessairement de leur principe, et même aussi clairement que des démonstrations de géométrie.

25. Au reste je ne suis pas en peine du jugement qu'on portera touchant la vérité de quelques-unes de ces conséquences : comme, d'avoir droit de douter si chacun de nous n'est pas l'unique être qui existe au monde. Je suis persuadé que nul homme sensé ne sera tenté de la juger vraie, ni de supposer que d'autres hommes sensés le fassent sérieusement ; et pour le dire en un mot, il n'est personne qui ne regarde ceux qui le feroient, comme autant de gens tombés en délire.

26. Je n'entre point dans le détail des autres conséquences : car s'il en est une seule extra-

vagante, qui s'ensuive nécessairement du principe, il faut nécessairement que le principe soit lui-même extravagant. En effet il est démontré que les conséquences ne sont qu'une même chose avec le principe. Il n'est donc pas vrai que nous n'ayons pour règle de certitude évidente, que le sentiment intime de notre propre action.

27. On aura beau dire qu'on ne peut assigner un autre principe, qui ne se trouve sujet à erreur. C'est ce qu'il faudra examiner: mais il demeurera constant, que celui-là conduisant nécessairement à des extravagances, il seroit lui-même sujet aux plus folles erreurs, puisqu'il excluroit toute certitude de tout ce qui est hors de nous. Nous n'aurions plus nulle certitude évidente ni de Dieu, ni des autres êtres, ni de tout ce que nous avons dit, fait, ou pensé un moment avant la pensée actuelle que nous en formons.

Il n'y auroit plus ainsi dans le monde aucun principe de *vérité* sur ce qui est hors de nous, à l'égard des choses qui nous intéressent le plus, qui sont le mobile et le ressort de toute notre vie; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il n'y auroit plus aucune règle certaine de raison, de conduite, ou de sens commun. Or quoiqu'en puissent dire certains Philosophes,

il y a au monde du sens commun, de la conduite et de la raison : il y a donc de la vérité, de la certitude, et de l'évidence, à l'égard de ce qui est hors de nous.

28. D'ailleurs les propositions opposées aux conséquences que nous trouvons manifestement insensées, sont, par la loi des contraires, nécessairement judicieuses.

29. Ainsi la certitude où nous sommes, par exemple, que nous n'avons pas toujours subsisté avec l'usage de la raison, et mille autres semblables certitudes d'expérience universelle, ne sont point le sentiment intime d'aucune perception actuelle de notre ame ; puisqu'elles tombent sur ce qui est passé, et que ce qui n'est plus ne sauroit être le sentiment de notre perception actuelle : il faut donc rapporter cette certitude à un autre chef ou règle de vérité, que quelques-uns semblent méconnoître, et que j'appellerai le *sentiment commun de la nature*, ou, comme on dit d'ordinaire, le *sens commun*.

CHAPITRE V.

Du genre de premières vérités qui se tire du sens commun , *dont les Philosophes n'ont point coutume de parler.*

30. Les Philosophes n'ont pas coutume d'exposer ce qui fait le sujet de ce chapitre, soit qu'ils aient cru que le *sens commun* étoit quelque chose de trop vulgaire pour les occuper, soit qu'ils aient été embarrassés à distinguer nettement sa nature et ses prérogatives. Cependant les plus grandes erreurs, ce me semble, viennent de ce qu'on n'a pas suffisamment démêlé cette matière. C'est là qu'on doit trouver les principes incontestables et plausibles de tout ce qu'un homme raisonnable est capable de connoître touchant les *premières vérités* qui regardent les objets hors de nous.

31. Au reste le terme de *sens commun* peut se prendre en diverses significations, qui forment des idées différentes.

32. Plusieurs le prennent pour une faculté qui réside dans le cerveau, et à laquelle se communiquent et aboutissent les autres facultés de chacun de nos sens ; de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, et du toucher ;

mais le sens commun est quelque chose de spirituel, et de plus essentiel à l'homme.

33. J'entends donc ici par le SENS COMMUN, *la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différens du sentiment intime de leur propre perception; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur.*

34. Si l'on veut des exemples de jugemens qui se vérifient principalement par la règle et par la force du *sens commun*, on peut, ce me semble, citer les suivans.

I. Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde.

II. Il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence; et c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire.

III. Il se trouve dans moi quelque chose que j'appelle *intelligence*; et quelque chose qui n'est point cette *intelligence*, et qu'on appelle *corps*; en sorte que l'un a des propriétés différentes de l'autre.

IV. Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire.

V. Ce qui n'est point intelligence ne sauroit

produire tous les effets de l'intelligence ; ni des parcelles de matière remuées au hasard, former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier, tel qu'une horloge.

35. Je ne prétens pas borner le nombre des premières vérités aux précédentes, ni que toutes soient également et avec la même facilité admises par tout le monde : mais ce sont autant d'exemples, dont quelques-uns au moins ne sauroient être légitimement récusés ; et tous sont de telle nature, que si dans la conduite de la vie quelqu'un refusoit sérieusement de les admettre pour des vérités, nous ne pourrions nous dispenser de le regarder sérieusement comme un esprit égaré.

Venons présentement à considérer de plus près les parties de la définition que nous avons apportées du *sens commun.*

36. Je dis 1.° que la nature fait porter aux hommes qui ont atteint l'usage de la raison, des jugemens sur des choses que nous ne connoissons point par la perception intime de notre propre expérience ; car nous avons montré qu'on ne pouvoit, sans extravagance, nier certaines vérités qui ne se prouvent nullement par notre sentiment intime, et qui sont des vérités essentielles à la conduite de la vie ; telles au moins que celle-ci : *il existe d'autres*

êtres, et en particulier d'autres hommes que moi.

2.° Je dis que les jugemens vrais qui nous sont dictés par la nature et par le *sens commun*, sont des *premières vérités;* car si ces jugemens n'étoient pas de premières vérités, ils seroient donc prouvés par des vérités antérieures et plus claires; et en cela même ils cesseroient d'être de premières vérités ; puisque je définis celles-ci, *des jugemens si clairs, qu'on ne peut les prouver par des propositions plus claires.*

37. Je dis 3°. que la disposition naturelle qui nous inspire ces *premières vérités*, est commune à tous les hommes, ou du moins à la partie d'entre eux qui est manifestement la plus étendue et la plus nombreuse : sans quoi la plupart, faute de principe, se trouveroient incapables de porter aucun jugement vrai et certain sur toutes les choses qui sont hors d'eux-mêmes, quelque essentielles qu'elles soient à la conduite de la vie ; c'est-à-dire qu'ils seroient incapables de raison et de conduite.

38. Je dis 4.° que ces jugemens sont des règles de vérité aussi réelles et aussi sûres que la règle tirée du sentiment intime de notre propre perception ; non pas qu'elle emporte notre esprit avec la même vivacité de clarté,

mais avec la même nécessité de consentement. Comme il m'est impossible de juger que je ne pense pas, lorsque je pense actuellement; il m'est également impossible de juger sérieusement *Que je sois le seul être au monde; Que tous les hommes ont conspiré à me tromper dans tout ce qu'ils disent; Qu'un ouvrage de l'industrie humaine, tel qu'une horloge qui montre régulièrement les heures, est le pur effet du hasard.*

39. D'ailleurs, comme à celui qui nieroit la certitude de son existence, on ne pourroit la lui prouver par aucune vérité antérieure et plus simple ; de même à un homme qui soutiendra qu'une montre peut avoir été formée par le hasard, on ne pourra jamais lui démontrer le contraire par une autre vérité plus simple ni plus évidente : car toute démonstration suppose un principe admis entre celui qui doit persuader et celui qui doit être persuadé: or dans la conjoncture que je dis, il n'y auroit point de principe commun entre eux; puisqu'il n'y auroit point de vérité antérieure dont ils convinssent, et qui servît de principe par rapport à ce qu'il s'agiroit de prouver.

40. Cependant il faut avouer, qu'entre le genre de premières vérités tiré du sentiment intime, et tout autre genre de premières véri-

tés, il se trouve une différence : c'est qu'à l'égard du premier, on ne peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre de doute ; et qu'à l'égard des autres, on peut alléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence. Mais il faut se souvenir que ces autres premières vérités qui ne sont pas du premier genre, ne tombant que sur des objets hors de nous, elles ne peuvent faire une impression aussi vive sur nous, que celles dont l'objet est en nous-mêmes : de sorte que pour nier la première, il faudroit être *hors de soi ;* et pour nier les autres, il ne faut qu'être *hors de la raison.* Ainsi pour ôter toute équivoque, si quelques-uns s'opiniâtroient à ne donner le nom de certitude évidente qu'au premier genre de vérité, qui est le sentiment intime de notre propre perception, et à ne donner aux autres que le nom de *vraisemblance au suprême degré :* ce ne seroit plus, comme on voit, qu'une question de nom, dont je ne m'embarrasserois pas ; car on seroit toujours obligé de convenir avec moi, que ces sortes de *vraisemblances au suprême degré*, sont, parmi le genre humain, ce qu'on appelle des *certitudes évidentes ;* et que pour en douter sérieusement dans l'usage de la vie, il faut renoncer au sens commun.

41. Au reste le *sens commun*, tel que je l'ai exposé, n'est point une idée innée, comme quelques-uns pourroient se l'imaginer; et on ne peut le dire sans confondre les notions des choses. Car qui dit *idée*, dit une pensée actuelle; et ici il s'agit seulement d'une disposition à penser de telle manière en telle conjoncture. D'ailleurs l'idée n'est qu'une simple représentation des choses; et il s'agit ici d'un jugement qu'on porte sur les choses et sur leur existence.

42. Peut-être au fond n'est-ce là que ce qu'ont voulu dire ceux qui se sont déclarés si fortement pour les *idées innées*, sans avoir jamais assez démêlé les termes dont ils se servoient. Mais s'ils entendent par des *idées innées*, ce que je veux dire par le *sens commun*, je ne disputerai pas sur un mot; et comme ils ne pourront se dispenser d'admettre avec moi le *sens commun* pour première règle de vérité, je consentirai volontiers d'admettre avec eux les *idées innées*, que j'avois rejetées, à les prendre dans leur signification véritable.

CHAPITRE VI.

Si l'existence de Dieu est une première vérité.

43. Observons d'abord qu'on peut naturellement connoître l'existence de Dieu, sans que ce soit une première vérité. Tout ce que nous connoissons par voie de raisonnement, en conséquence de quelqu'une des premières vérités, nous le connoissons naturellement et avec autant de certitude que ces mêmes premières vérités. Nous savons naturellement que le soleil est incomparablement plus grand que la terre; bien qu'il y ait une vérité plus simple, plus immédiate à l'esprit, et qui lui est plus aisée à concevoir.

44. Si donc quelques-uns avoient assez de pénétration, pour apercevoir aussi promptement certaines conséquences, que les premières vérités d'où elles se tirent; il se pourroit alors trouver des esprits, à qui la connoissance de Dieu tiendroit lieu d'une *première vérité.*

45. A l'égard des autres et même du commun des hommes, il semble qu'il est des vérités plus immédiates à l'esprit, et qui s'y présentent encore plus promptement et plus aisément, que celle de la connoissance de l'existence de Dieu. Il paroît même hors de doute que les enfans ont un grand nombre de connoissances sur des objets sensibles et corporels, avant celle-là; ou plutôt la connoissance des objets sensibles sont des degrés nécessaires, communément parlant, pour y parvenir. C'est ce que nous insinue l'Apôtre S. Paul, dans ces paroles remarquables: *Nous*

parvenons à la connoissance de l'être invisible de Dieu, par les choses de ce monde qui ont été créées et formées : elles nous font connoître aussi l'éternité de sa puissance et de sa divinité. Or si les choses de ce monde nous font connoître Dieu, leur connoissance précède donc la connoissance de Dieu ; puisque le moyen qui conduit à une fin, est avant cette fin.

46. Ceci peut résoudre une difficulté qu'ont proposée quelques-uns, sur ce qu'on a rapporté de certains sauvages, bien qu'en petit nombre, en qui on n'apercevoit aucune connoissance de Dieu. Cette expérience, si elle est vraie, montre très-bien que l'idée de Dieu n'est pas *innée*, ni que ce soit une première vérité ; mais elle ne prouve nullement que ce ne soit pas une connoissance très-naturelle et très-aisée. Si des sauvages n'ont pas déployé leurs idées, ni exercé leur esprit, plus que ne font parmi nous communément des enfans, il ne faut pas s'étonner qu'ils n'aient pas acquis une connoissance la plus facile à acquérir. Quelque peu intelligens qu'ils soient, aussitôt qu'on leur a proposé les preuves de l'existence de Dieu, ils en ont été susceptibles.

47. Mais quelles vérités sont antérieures à la connoissance de l'existence de Dieu ? Celles-ci, par exemple : *Je ne suis pas de moi-même ce que je suis ; Il y a d'autres êtres que moi ; Il y a des corps ; La subordination qui y règne ne sauroit être que l'effet d'une intelligence.* La vérité de l'existence de Dieu, supposant d'autres connoissances, et n'étant évidente que par voie de raisonnement, ne peut donc pas se mettre au rang des premières vérités.

48. Nous pouvons ici aider quelques Philosophes à se tirer de l'embarras où ils se jettent eux-mêmes

pour trouver, sur l'existence de Dieu, une preuve ou démonstration métaphysique. Il faut seulement qu'ils conviennent de ce qu'il leur plaît d'appeler *évidence métaphysique*. Ils la font ordinairement consister dans la perception de ce que nous éprouvons intimement en nous-mêmes de nos pensées, idées, ou sentimens, et dans les conséquences que nous en tirons; lesquelles conséquences sont encore la perception de nos propres pensées, comme nous l'avons observé (N. 41.) Par cet endroit les démonstrations de la géométrie sont dites avoir une évidence métaphysique; parce qu'elles ne sont que la perception de nos idées et de la convenance ou liaison qu'elles ont entre elles. Or l'existence d'un être réellement autre que nous, tel que Dieu, étant autre chose que la perception intime de nos propres pensées ou idées, ne sauroit être prouvée d'une *évidence métaphysique* prise en ce sens-là: ou bien il faudroit que nos propres perceptions, qui ne sont que nous-mêmes, fussent au même temps autre chose que nous-mêmes: ce qui est incompréhensible.

Quelques géomètres se méprennent visiblement, en se figurant que les choses démontrées par la géométrie, existent, hors de leur pensée, telles qu'elles sont dans leur esprit, par la démonstration qu'ils en forment. Pour toucher au doigt leur méprise, ils n'ont qu'à se rappeler le globe parfait, dont les propriétés se démontrent, quoiqu'il n'existe nullement.

49. La géométrie ne prouve rien du tout de l'existence des choses: mais seulement ce qu'elles sont, supposé qu'elles existent réellement telles que l'esprit les conçoit. Aussi toutes les choses existantes créées, fussent-elles anéanties, la géométrie n'y perdroit pas

un seul point de ses démonstrations ; et le globe n'en seroit pas moins une figure ronde, dont tous les points de la circonférence seroient parfaitement éloignés du centre.

50. Il demeure donc constant, que, par l'évidence métaphysique prise au sens que nous venons de dire, on ne peut rien démontrer que ce qui nous est intime à nous-mêmes, et rien de l'existence de ce qui en est différent. C'est pourquoi, à moins que de supposer que Dieu et nous-mêmes nous sommes un même être, il sera impossible de trouver une démonstration métaphysique (au sens que nous disons) de l'existence de Dieu ; et par conséquent il sera inutile de la chercher : puisque toute vérité sur un objet différent de nos idées et de notre perception intime, n'est point susceptible de cette sorte d'évidence. (*)

CHAPITRE VII.

Nouvelle exposition, avec des exemples, des caractères essentiels aux premières vérités.

51. Le premier de ces caractères est qu'elles soient si claires, que quand on entreprend de les prouver ou de les attaquer, on ne le puisse faire que par des propositions qui manifestement ne sont ni plus claires ni plus certaines.

52. 2.° D'être si universellement reçues parmi

(*) Voyez la Note (A), à la fin de la V.e Partie.

les hommes en tout temps, en tous lieux, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui les attaquent se trouvent, dans le genre humain, être manifestement moins d'un contre cent, ou même contre mille.

53. 3.° D'être si fortement imprimées dans nous, que nous y conformions notre conduite, malgré les raffinemens de ceux qui imaginent des opinions contraires; et qui eux-mêmes agissent conformément, non à leurs opinions imaginées, mais aux premières vérités universellement reçues.

54. Il est aisé de vérifier par ces trois caractères les propositions qui doivent être regardées comme premières vérités. En effet, si par exemple un homme entreprend de révoquer en doute que nous soyons certains de l'existence des corps; par quelle proposition dont je sois plus certain, peut-il me rien prouver ou pour ou contre cette vérité? Dira-t-il d'un côté, que Dieu m'en a donné l'idée; et que si cette idée n'étoit pas vraie, ce seroit Dieu qui me tromperoit? Ce raisonnement contient trois ou quatre propositions, dont chacune assurément n'est ni plus claire, ni plus immédiate à mon esprit, que cette vérité, *Il y a des corps*: au contraire S. Paul, qui savoit beaucoup mieux que nos Philosophes

les véritables preuves de l'existence de Dieu, nous dit que *cet être invisible se connoît par les choses visibles.* Les choses visibles nous sont donc connues avant un Dieu invisible : or les choses visibles sont des corps ; donc la connoissance que nous avons des corps est présente à notre esprit, même avant la connoissance de Dieu.

Il est vrai que certains Philosophes s'en tiennent à une preuve de l'existence de Dieu, laquelle ne suppose point des objets visibles. J'ai naturellement l'idée de Dieu, disent-ils, donc Dieu existe : mais à qui feront-ils croire que cette proposition, *J'ai naturellement l'idée de Dieu*, ou cette autre, *Si j'ai naturellement l'idée de Dieu, Dieu existe ;* à qui, dis-je, feront-ils croire que l'une ou l'autre de ces deux propositions soit plus claire et plus certaine, plus immédiate à mon esprit, que celle-ci, *Il y a des corps* ou *des êtres étendus en longueur, largeur et profondeur ?*

55. D'un autre côté, quelle proposition peut-on imaginer pour attaquer cette proposition, *Il y a des corps*, qui soit plus certaine et plus claire ? Sera-ce celle-ci, *Nous ne sommes évidemment certains que du sentiment intime de notre propre perception ?* Nous avons vu que cette proposition conduiroit au fanatisme, puis-

qu'en l'admettant dans toute son étendue, chacun de nous pourroit douter raisonnablement s'il n'est point l'être unique qui existe. Sera-ce donc cette autre proposition, *Je pourrois absolument éprouver tout ce que j'éprouve, sans qu'il y eût des corps ?* Il s'en faut bien que cette proposition ne soit plus certaine et plus claire; car je n'ai ni clarté ni certitude de ce que je pourrois ou ne pourrois pas, dans une disposition de choses toute contraire à celle que j'éprouve actuellement. Cette prétendue possibilité que je me figure n'est donc point un sentiment naturel, mais la pensée de certains esprits spéculatifs qui poussent leur spéculation au-delà des bornes. Si une pareille *possibilité* étoit fondée dans le sens commun, on pourroit juger sensément que tout ce qu'actuellement nous éprouvons ne suppose point des corps; et par conséquent douter sensément s'il en existe, et agir sensément en conformant à ce doute la conduite de notre vie. Or je demande si c'est un titre de sens commun, que de pouvoir être arrêté dans la conduite de la vie, par l'incertitude s'il y a des corps ? Cette incertitude étant une folie manifeste, la certitude contraire est donc une sagesse jointe à la vérité. Voilà où il s'en faut tenir, pour ne pas confondre les idées les plus

fixes de l'esprit humain, et pour ne pas substituer de vains raffinemens à la vraie philosophie.

Mais dans le sommeil et dans le délire n'éprouve-t-on pas à peu près les mêmes impressions que nous éprouvons ordinairement par le moyen des corps ? Peut-être sont-elles à peu près les mêmes, mais très-certainement elles ne sont pas les mêmes ; et si quelqu'un, pendant la veille, ne se trouvoit pas tout autrement affecté que quand il rêve, il ne mériteroit pas plus que l'on s'amusât à raisonner avec lui, que s'il étoit actuellement dans le délire ou dans le sommeil : outre, que dans ces deux états, si on ressent des impressions approchantes de celles que font sur nous ordinairement les corps, c'est parce qu'on a reçu auparavant des corps mêmes, des impressions qui se renouvellent alors par l'agitation des esprits. Ces deux états supposent donc nécessairement des corps ; et ils en montrent l'existence, bien loin de montrer que je *pourrois éprouver tout ce que j'éprouve, sans qu'il y eût des corps.* Car s'il n'y avoit point de corps, qu'éprouverois-je, et que pourrois-je éprouver ? Je n'en sais rien, et n'en puis rien savoir, n'en ayant point l'expérience : or ne pouvant indépendamment d'elle pénétrer dans la

nature des esprits, ceux qui croiroient pénétrer plus avant ne pénètreroient que dans des chimères. Aucune proposition contraire n'est donc plus certaine ni plus claire que celle-ci : *Il y a des corps ;* elle est donc une première vérité, dictée à notre esprit par la nature et par le sens commun ; puisque, pour la prouver, ou pour la détruire, on ne peut marquer une proposition plus claire ni plus évidente.

56. Ajoutez que cette vérité se trouve encore revêtue des deux derniers caractères attachés essentiellement aux premières vérités ; car elle a été si universellement reçue parmi les hommes, dans tous les temps, et dans tous les pays du monde, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui attaqueroient la certitude évidente de l'existence des corps ne se trouveroient pas un contre mille, et même contre cent mille : car tous les hommes (ainsi que nous le disons) étant tous Philosophes à l'égard des premières vérités de sentiment ; sur cent mille Philosophes il ne s'en trouvera assurément pas un qui juge sérieusement *qu'il n'est pas évidemment certain s'il y a des corps en ce monde*, et si tous les objets qu'il a devant les yeux ne sont point des spectres ou de purs fantômes de l'imagination.

57. Il s'en trouvera encore moins qui, dans la pratique, n'agissent pas comme étant évidemment certains de la chose qu'on supposeroit pouvoir être révoquée en doute. Ainsi quand, malgré ces trois caractères de premières vérités, un contemplatif prétendra qu'à force de réflexions, il a découvert que nous n'avons aucune certitude évidente des corps, il prouvera seulement qu'à force de réflexions il a perdu le sens commun ; méconnoissant une première vérité dictée par le sentiment de la nature, et qui se trouve justifiée par les trois caractères que j'ai marqués.

58. Celle qui regarde la liberté de l'homme a encore ces trois caractères. En effet, 1.° jamais opinion n'a été si universelle dans le genre humain. N'est-ce pas là également, disoit S. Augustin, ce que les plus habiles docteurs enseignent dans les chaires, ce que les plus simples bergers publient dans les campagnes, ce qui se répète et se suppose dans toutes les conjonctures de la vie ? 2.° Le petit nombre de ceux qui par affectation de singularité ou par des réflexions outrées ont voulu dire ou imaginer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes, par leur conduite, la fausseté de leurs discours, puisqu'ils ne peuvent avoir pour la perfidie, la même estime que pour la fidé-

lité ? Néanmoins ces qualités ne seroient au fond ni estimables ni méprisables, si elles ne partoient pas d'une volonté libre, mais d'un principe nécessaire. Nous pourrions aimer la vertu et la probité comme nous étant commodes ; jamais nous ne pourrions les juger dignes de récompense et d'estime. C'est ainsi que nous aimons, à cause de sa commodité, une montre, qui nous marque réglément les heures ; et nous ne pouvons sérieusement la juger digne d'estime et de récompense, comme nous en jugeons digne un homme qui dans un danger pressant est demeuré fidèle à son devoir.

59. D'ailleurs par quelle proposition plus claire et plus certaine que celle-ci, *L'homme est véritablement libre*, pourra-t-on attaquer cette vérité ? Sera-ce par cette autre : *On pourroit n'être pas libre, et choisir volontairement tantôt un parti et tantôt un autre, sans que l'on s'en aperçût soi-même, et sans éprouver aucune disposition différente de celle où nous nous trouvons actuellement ?* Cette proposition, dis-je, n'est pas certainement plus claire que celle-ci, *Je sens que je suis libre ;* car, par voie de raisonnement, l'une ne sauroit être détruite par l'autre ; n'ayant aucun principe commun qui serve à détruire l'une et à établir l'autre :

au lieu que, par voie de sentiment, tous les hommes sensés et de bonne foi, loin d'être arrêtés par les subtilités d'un sophiste sur ce point, *plus ils y penseront*, et plus ils riront de *ces subtilités*.

D'ailleurs opposera-t-on à cette vérité, *Je suis libre*, une proposition plus claire par la force du raisonnement suivant que quelques-uns font valoir : *L'homme portant toujours nécessairement sa volonté à ce qu'il juge de meilleur, il ne peut la porter à ce qu'il juge de moins bon ?* Mais cette seconde proposition, bien loin d'être aussi claire et aussi certaine que la première, est un fonds inépuisable de discussions entre les plus subtils esprits.

Tous d'abord seront obligés de convenir, que du moins quelquefois la volonté se porte à un objet plutôt qu'à un autre, sans que l'un soit meilleur que l'autre ; comme quand de deux louis d'or elle prend l'un plutôt que l'autre, sans rien apercevoir de meilleur dans l'un plutôt que dans l'autre. Ensuite l'esprit sera embarrassé à discerner un *meilleur* qui est présent et plus court, d'avec un meilleur qui est à venir et plus long ; un *meilleur* selon les sens, d'avec un *meilleur* selon la raison ; un *meilleur* indépendant de l'action de la volonté libre, d'avec un *meilleur* qui se trouve tou-

jours dans l'action même de la volonté, laquelle exerce actuellement sa liberté.

60. Quelque chose donc qu'on puisse opposer à ce que juge le genre humain sur la liberté de l'homme, ce ne sera point un principe plus clair, plus plausible, plus immédiat, plus intime à l'esprit humain que le sentiment de la liberté. 2.° Celui-ci d'ailleurs se trouve répandu dans tous les esprits, dans tous les temps, et dans tous les lieux. 3.° Tous dans la conduite de la vie agissent conformément à ce sentiment : c'est donc une première vérité, puisqu'elle en a les trois caractères essentiels.

Touchant la sorte de première vérité, qui *nous fait juger que le pur hasard ne sauroit former un ouvrage tel que le monde en général* ou *le corps humain en particulier* ou *même une simple horloge qui marque régulièrement les heures*, quelques-uns ont prétendu que ce jugement n'est pas une vérité incontestable. Voici leur pensée.

61. C'est la nature, disent-ils, qui nous instruit que dans une infinité de combinaisons possibles, est renfermée la combinaison particulière des parties d'où résulte la formation du monde, ou du corps humain, ou d'une horloge : il n'est donc pas impossible que

cette combinaison ait été causée par le hasard, puisqu'elle est autant possible que toute autre combinaison que le hasard auroit effectivement produite.

Je répons qu'il n'est nullement vrai que la nature nous fasse juger que, sans le secours d'aucune intelligence, et par un pur hasard, une des combinaisons précédentes soit possible ; ce n'est point, dis-je, la nature qui fait porter un jugement pareil, c'est plutôt l'effort d'une imagination qui s'alambique mal à propos en des objets où notre esprit se perd, et où, borné comme il est, il doit manifestement se perdre. En effet 1.° quelle idée nette a-t-on sous le mot de hasard ? Nulle ; sinon que le hasard est une cause inconnue : or juger des effets que peut produire une cause inconnue telle que le hasard, c'est juger de ce qu'on ne connoît point, et par conséquent d'une chimère. 2.° De plus, juger de ce qui est ou n'est pas possible dans une *combinaison infinie* (laquelle par son infinité même surpasse la portée de notre intelligence,) c'est une nouvelle chimère ; comme nous le ferons sentir davantage dans le chapitre de l'*Infinité* ou dans celui de la *Possibilité des êtres.* Mais qu'est-ce qui est manifestement à la portée de notre esprit ? C'est ce que la nature a mis dans celui de tous

les hommes qui ne se sont point étudiés à en démentir les sentimens : savoir, qu'une machine comme celle de l'univers en général, ou du corps humain en particulier, ou seulement d'une horloge à pendule, est une combinaison qu'il est impossible d'attribuer sérieusement à d'autre cause qu'à une intelligence ; en sorte qu'il m'est impossible de juger qu'un homme sensé pense là-dessus autrement que moi.

62. Si l'on prétend que c'est l'état de la question, et que tel Philosophe juge sérieusement possible ce que je trouve impossible ; je prétens qu'en ce point-là même il est hors de l'enceinte de la raison. Dans cette contrariété, qui sera le juge pour décider lequel du Philosophe ou de moi est l'homme sensé? Je suis bien sûr d'avoir pour moi le sentiment du genre humain, à quelques-uns près qui se creusent et se tourmentent l'esprit pour trouver de la possibilité, là où les autres hommes n'en aperçoivent point. C'est donc au Philosophe à me prouver que la nature raisonnable réside uniquement dans lui et dans une poignée de ses semblables, tandis qu'elle manque à tout le reste du genre humain. Il oppose des subtilités : mais ces subtilités, quand on les a pénétrées aussi-bien que lui, n'arrêtent point les autres hommes ; elles servent uniquement

à nous convaincre davantage, qu'il est dans la nature raisonnable quelque chose de plus sensé que des raisonnemens outrés et poussés au-delà du sentiment de la nature; sentiment qui est commun à tous dans les premières vérités.

CHAPITRE VIII.

Que la certitude des premières vérités n'est point affoiblie par des subtilités qu'on y voudroit opposer.

63. Il s'est proposé, sur le sujet dont nous parlons, des objections qui ont paru difficiles à développer; mais comme elles tombent sur des points dont on ne peut sérieusement douter, elles montrent seulement les bornes de l'esprit humain avec la foiblesse de notre imagination, sans altérer la vérité que j'ai établie. Combien nous propose-t-on de raisonnemens qui confondent les nôtres, et qui cependant ne font et ne doivent faire aucune impression sur le sens commun, parce que ce sont des illusions dont nous pouvons bien apercevoir la fausseté par un sentiment irréprochable de la nature, mais non pas toujours la démontrer par une exacte analyse de nos

pensées ? En voici ce me semble la raison, que j'ai déjà insinuée : c'est que de semblables difficultés enveloppent toujours quelque chose de l'idée d'*infini* où notre esprit se perd et où il doit naturellement se perdre. Rien n'est plus ridicule que la vaine confiance de certains esprits, qui se prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à des objections où nous devons être persuadés, si nous sommes sensés, que nous ne pouvons rien comprendre. Ainsi n'a-t-on jamais pu répondre avec précision et netteté à l'ancien argument que faisoit Zénon, pour prouver qu'un espace d'un pied, étant composé de parties qu'on peut assigner à l'infini, demanderoit un temps infini pour être parcouru. Il se trouve au fond de notre ame une disposition de sentiment et d'expérience qui nous fait porter un jugement évident sur ce point, malgré toutes les subtilités qui sembleroient devoir le suspendre. Une chose donc ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'on y oppose des difficultés embarrassantes.

64. Les Sceptiques ne vouloient pas convenir que l'on sût rien, ni que l'on fût certain de quoi que ce soit, ni même de sa propre existence. Douterons-nous pour cela si nous existons ? si nous pensons ? si nous avons de la joie ou de la douleur ? Epicure soutenoit

qu'il n'étoit pas nécessaire que de deux propositions contradictoires, l'une fût vraie, et l'autre fausse. La chose en est-elle moins évidente? Que dirions-nous à celui qui voudroit nous prouver que nous n'existons point, puisqu'il nous est impossible de concevoir comment nous avons pu exister? Tel est à peu près l'argument de quelques Philosophes de notre temps, contre les vérités les plus avérées par le sens commun.

65. Je vois disputer si je suis évidemment certain qu'il existe d'autres êtres que moi; si je suis entouré de corps; si une horloge qui montre les heures très-régulièrement, ou si la machine de l'univers, et celle de chacun des animaux qui y subsistent, ne pourroient point être l'ouvrage du hasard; si je n'ai point existé tel que je suis pendant un long espace de siècles, dont j'aurois perdu le souvenir : je vois discuter ces points-là par des Philosophes; mais tout Philosophes qu'ils sont, après qu'ils ont apporté et fait valoir la raison de leurs doutes, je me réponds quelquefois à moi-même, que je ne sais que dire à leurs subtilités; mais que j'ai vu enfermer, à titre de démence, des hommes qui avoient la tête remplie de pensées moins bizarres.

J'interroge les autres hommes de divers

âges, de divers pays, de divers tempéramens, et je les vois également persuadés qu'il faut n'être pas raisonnable pour former sérieusement les doutes que j'ai rapportés. Je consulte la conduite et les actions de tous les hommes, et de ceux-mêmes qui par leurs discours semblent combattre le sentiment du genre humain ; et je n'en vois aucun qui ait jamais été arrêté dans les affaires les plus importantes, par le doute s'il existoit d'autres êtres que lui; s'il avoit un corps ou non; si l'on ne pourroit pas ajouter foi à un homme qui rapporteroit qu'en certain pays il a vu une horloge formée par le pur effet du hasard. Je ne vois nulle part dans la société humaine penser ni agir conformément à l'opinion que débite cette espèce particulière de Philosophes; je ne puis donc juger qu'ils la débitent sérieusement, mais seulement pour le plaisir d'avancer de nouvelles subtilités : car après que leurs raisons prétendues ont été examinées et pénétrées, le genre humain n'à pas changé de sentiment sur le point en question.

66. Cependant tous les hommes, par rapport du moins à quelques premiers principes, sont aussi philosophes et aussi croyables que Platon et Descartes. Il ne s'agit point alors de raisonner, mais de se rendre témoignage à

soi-même d'un simple fait; savoir, de la nécessité qu'ils éprouvent naturellement, de juger clairement telle chose sur tel sujet.

67. Aristote avec tous ses raisonnemens n'est pas plus parfaitement convaincu qu'il existe et qu'il pense, que l'esprit le plus médiocre et que l'homme le plus simple; et il n'est pas plus convaincu, qu'il n'est pas l'unique être qui soit au monde, etc. Dans les choses où il faut des connoissances acquises par le raisonnement et des réflexions particulières qui supposent certaines expériences que tous ne font pas, un Philosophe est plus croyable qu'un autre homme; mais dans une chose d'une expérience manifeste et d'un sentiment commun à tous les hommes, tous à cet égard deviennent Philosophes, ou du moins rendent à la vérité un témoignage aussi bien fondé que s'ils l'étoient: de sorte que dans les premiers principes de la nature et du sens commun, un Philosophe opposé au reste du genre humain, est un Philosophe opposé à cent mille autres Philosophes; parce qu'ils sont aussi bien que lui instruits des premiers principes de nos sentimens communs.

68. Je dis plus: l'ordinaire des hommes est plus croyable en certaines choses, que plusieurs Philosophes; parce que ceux-là n'ont

point cherché à forcer ou à défigurer les sentimens et les jugemens que la nature inspire universellement à tous les hommes.

69. C'est donc ce que tout Philosophe doit bien peser, que cette force du sentiment de la nature, pour en faire la base et la règle générale de toute vérité : car il est également impossible de juger que le sentiment de la nature soit opposé à aucune règle de vérité, ou qu'aucune règle de vérité n'ait pas pour racine et pour fondement le sentiment même de la nature.

70. Au reste, bien que les différentes sortes de premières vérités soient d'une évidence ou un peu plus ou un peu moins vive en nous l'une que l'autre, elles ne laissent pas d'être toutes véritablement évidentes ; puisqu'elles ont assez de clarté pour déterminer notre raison naturellement, infailliblement, et nécessairement, à penser telle chose sur tel sujet qui est également à la portée de tout le genre humain.

En effet la première règle de vérité reconnue universellement de tous, savoir le sentiment intime de notre propre perception, tirant toute sa force de la nature ; partout où se trouvera le sentiment de la nature, il se trouvera aussi une vraie évidence et une règle né-

cessaire de vérité : en sorte qu'une plus grande vivacité de lumière, fera bien connoître une vérité plus vivement, mais non pas plus réellement.

71. *C'est* donc la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnoître pour la source et l'origine de toutes les vérités de principe; soit qu'elles se trouvent accompagnées d'une plus grande ou d'une moindre vivacité de clarté : car d'imaginer que la nature peut nous guider mal, quand elle nous détermine à un jugement dont la clarté est moins vive, ce seroit soupçonner qu'elle peut nous guider à la fausseté de manière ou d'autre; et ce seroit alors ne plus savoir ce que nous sommes nous-mêmes, et ce que nous devons penser.

CHAPITRE IX.

Comment le sens commun *ne se trouve pas également dans tous les hommes.*

72. On peut comparer le sentiment de la nature qui nous fait penser et juger, au sentiment qui nous fait aimer ou désirer. N'est-ce pas un sentiment naturel qui porte les pères et les mères à aimer leurs enfans et à leur dé-

sirer du bien? Néanmoins ce sentiment naturel est altéré ou éteint dans quelques pères et quelques mères; ce qui n'empêche pas que de lui-même il ne soit inspiré par la nature. Ainsi quand il arrivera que quelques-uns ne penseront pas à l'égard des premières vérités comme tous les autres hommes, cela n'empêchera pas que ce que pensent ceux-ci ne soit un sentiment qui les porte au vrai et qui vient de la nature.

73. Bien qu'elle soit régulière dans ses ouvrages, ils peuvent néanmoins se trouver défectueux ou imparfaits en certaine chose. Et comme dans la constitution extérieure on voit quelquefois des avortons et des monstres, ainsi en voit-on dans les dispositions de l'ame.

74. Après tout, il n'est pas à croire que la nature seule fasse de ces monstres ou avortons, par rapport aux dispositions de l'ame; et que ce ne soit pas les hommes qui se défigurent eux-mêmes, en effaçant les traits de la nature, et en obscurcissant les lumières qu'elle avoit mises dans eux; cela, par le mauvais usage de la liberté qu'elle leur a donnée.

75. C'est ce qui peut arriver, et ce qui arrive effectivement en diverses manières : tantôt par une curiosité outrée, qui nous portant

à connoître les choses au-delà des bornes de notre esprit et de l'étendue de nos lumières, fait que nous ne rencontrons plus que ténèbres et obscurité : tantôt par une ridicule vanité qui nous inspire de nous distinguer des autres hommes, en pensant autrement qu'eux dans les choses où ils sont naturellement capables de penser aussi bien que nous; de sorte que renonçant à leurs sentimens, nous renonçons en même temps au sens commun : tantôt par la prévention d'un parti ou d'une secte qui fait illusion en certain temps et en certain pays; comme il est arrivé aux Sceptiques et aux Platoniciens, qui se flattant d'être les beaux esprits de leur siècle, s'applaudissoient d'entendre seuls, ce qui au fond ne s'entend point par des esprits raisonnables; de sorte qu'ils regardoient en pitié le reste du genre humain, qui de son côté avoit une plus juste compassion de leur égarement : tantôt par la suite brillante d'un grand nombre de vérités de conséquence, qui les éblouissant, fait disparoître à leurs yeux la fausseté de leur principe : tantôt enfin par un intérêt secret qu'on trouve à embrouiller et à méconnoître les sentimens de la nature, afin de se délivrer des vérités qui incommoderoient; car enfin la volonté a un tel empire sur l'esprit, qu'elle

peut substituer les sentimens les plus étranges, aux connoissances les plus avérées et les plus plausibles.

Il faut donc supposer que l'Auteur de la nature avoit imprimé dans tous les hommes ce qu'il falloit pour atteindre à la vérité, autant que leur condition les en rend susceptibles. Mais d'un autre côté leur ayant donné la liberté, ils en ont usé si mal, que par leurs divers excès ils ont altéré la justesse de leur tempérament et des organes de leurs sens. Or l'expérience nous fait voir que de là dépendent les diverses opérations de l'esprit, et par conséquent la justesse de nos jugemens. C'est apparemment de la sorte que les hommes se sont démentis eux-mêmes, pour ainsi dire, l'un plus et l'autre moins; celui-ci d'une façon, et celui-là d'une autre. De là seront venues les idées bizarres, les vaines préventions, les fausses vues, les travers de l'esprit, et toutes les atteintes diverses qu'a souffert le sens commun en chacun de nous.

76. Ceux en qui le sens commun est altéré en tout, sont ceux qu'on appelle absolument des extravagans; ceux en qui il n'est altéré que peu, en choses de légère conséquence, sont les parfaits; ceux en qui il est altéré sur certains usages particuliers de la vie, ont le ca-

ractère de gens que depuis un temps on a appelés *originaux ;* ceux en qui il est altéré notablement sur quelques points particuliers, sont ceux de qui nous disons : *Il est fou sur tel article ;* et nous disons vrai ; car s'ils l'étoient ainsi sur toutes les autres choses, ils se trouveroient dans une démence formelle.

77. Au reste rien n'est plus ordinaire que ce dernier caractère de gens ; et on le rencontre souvent en des hommes qui d'ailleurs ont des qualités éminentes : en sorte que l'expérience nous fait voir tous les jours un grand fou qui est un très-bel esprit, un grand fou qui est un très-savant homme, et plus souvent même un grand fou qui est le meilleur homme du monde.

Ce qui est encore bien digne de remarque, c'est qu'au milieu de ces innombrables folies et de tant d'altération de la vérité et du sens commun, il ne se trouve quelquefois pas deux erreurs qui soient précisément les mêmes ; à moins que par affectation ou par contagion l'un n'adopte l'erreur d'un autre.

78. Mais au milieu de cette diversité infinie d'erreurs, et de dérangemens dans le sens commun, de quelque manière qu'ils aient pu arriver, (ce que je n'entreprends pas d'établir ici, les systèmes ne prouvant rien aux esprits

solides) l'expérience montre pourtant que, dans l'esprit de tous les hommes, il est resté des principes ou premiers sentimens de vérité. Or à quoi peut-on les reconnoître? C'est quand un grand nombre de personnes, d'âge, de tempérament, d'état et de pays différent, qui sont également à portée de juger d'une chose, en portent le même jugement.

Je puis donc bien croire que je juge mieux et que je pense plus vrai que d'autres qui pensent autrement que moi, en des sujets dont ils ont beaucoup moins d'usage que je n'en ai moi-même : mais les choses étant égales, il est impossible qu'un homme pense vrai sur une chose, lorsque cent autres, qui sont également à portée d'en juger, pensent différemment de lui. Cette règle est d'autant plus infaillible, que le sujet dont on juge dépend moins du raisonnement, et approche plus des premiers principes et des connoissances communes à tous les hommes.

CHAPITRE X.

Eclaircissement des difficultés qui pourroient rester touchant la règle du sens commun.

79. Le sentiment commun des hommes en général, dit-on, est que le soleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre ; en sorte que s'ils étoient abandonnés à eux-mêmes, ou qu'ils ne fussent pas détrompés par la philosophie, tous jugeroient que telle est la véritable grandeur du soleil.

On répond qu'il n'est pas vrai que le sentiment commun de ceux qui sont à portée de juger de la grandeur du soleil, soit qu'il n'a que deux ou trois pieds de diamètre. Le peuple le plus grossier s'en rapporte sur ce point au commun ou à la totalité des Philosophes et des Astronomes, plutôt qu'au témoignage de ses propres yeux. Aussi n'a-t-on jamais vu de gens, même parmi le peuple, soutenir sérieusement qu'on avoit tort de croire le soleil plus grand qu'un globe de quatre pieds. En effet s'il s'étoit jamais trouvé quelqu'un assez peu éclairé pour contester là-dessus, la contestation auroit pu cesser au moment même, avec le secours de l'expérience ; faisant regarder au

contredisant un objet ordinaire, qui, à proportion de son éloignement, paroît aux yeux incomparablement moins grand qu'on ne le voit quand on en approche. Ainsi les hommes les plus stupides sont persuadés que leurs propres yeux les trompent sur la vraie étendue des objets : de sorte qu'au même temps qu'ils jugeront sans réflexion que le soleil est de quatre pieds, ils sont tous également disposés, par la moindre réflexion, à juger que leur premier jugement est sujet à erreur. Ce premier jugement n'est donc pas un sentiment de la nature, puisqu'au contraire il est universellement démenti par le sentiment le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion. Cette réponse peut servir à toutes les difficultés qu'on pourroit tirer des erreurs populaires, contredites manifestement par l'évidence de la réflexion, du raisonnement, ou de l'expérience.

80. On dit secondement : C'est une maxime parmi les sages, et comme une première vérité dans la morale, *que la vérité n'est point pour la multitude ;* ainsi il ne paroît pas judicieux d'établir une règle de vérité, sur ce qui est jugé vrai par le plus grand nombre.

81. Je répons qu'une vérité précise et métaphysique ne se mesure pas à des maximes

communes, dont la vérité est toujours sujette à différentes exceptions : témoin la maxime qui énonce, que *la voix du peuple est la voix de Dieu.* Il s'en faut bien qu'elle soit universellement vraie ; bien qu'elle se vérifie à peu près aussi souvent, que celle qu'on voudroit ici objecter, que *la vérité n'est point pour la multitude.* Dans le sujet même dont il s'agit touchant les premières vérités, cette dernière maxime doit passer pour être absolument fausse.

82. En effet si les premières vérités n'étoient répandues dans l'esprit de tous les hommes, il seroit impossible de les faire convenir de rien ; puisqu'ils auroient des principes différens sur toutes sortes de sujets. Ainsi leurs raisonnemens les plus justes ne serviroient qu'à fomenter entre eux l'esprit de fausseté et de contradiction, puisqu'ils seroient appuyés sur de faux principes. Lors donc qu'il est vrai de dire que *la vérité n'est point pour la multitude*, on entend une sorte de vérité, qui, pour être aperçue, suppose une attention, une capacité et une expérience particulière : prérogatives qui ne sont pas pour la multitude. Mais c'est de quoi elle n'a pas besoin, pour discerner les premières vérités, qui emportent toujours le plus grand nombre d'esprits quels qu'ils

soient, savans ou ignorans; puisque afin d'en être persuadé, il ne faut que penser, sans qu'il soit besoin d'attentions ni d'expériences particulières.

83. Troisièmement. On objecte que même quand le sentiment commun ou universel seroit une règle infaillible de vérité, elle deviendroit inutile dans l'usage, par la difficulté ou l'impossibilité de discerner quel est le plus grand nombre; pour vérifier ce que pensent chacun des hommes sur un même point.

84. Je répons qu'à l'égard des premières vérités ou premiers principes, si l'on peut douter sérieusement qu'ils soient admis par le plus grand nombre, on pourra douter sensément si c'est un premier principe ou première vérité. 2.° Quand une vérité se présente à nous comme une première vérité, elle l'est en effet, si on la voit admise pour telle, sans qu'on l'ait vu contredire, et sans qu'elle l'ait été jamais d'une manière à faire changer sérieusement de sentiment au plus grand nombre. 3.° Le sentiment commun de la nature, qui est une première règle de vérité, n'a pas besoin, pour se justifier, de la recherche qu'on en feroit dans les particuliers: elle se justifie par elle-même; puisqu'elle est évidente et qu'elle se trouve dans chacun des hommes

particuliers : en sorte que si quelques-uns en sont disconvenus, ils ont été démentis par le nombre incomparablement le plus grand. Enfin la meilleure réponse à cette difficulté est le sentiment même de la nature. En effet que dire à celui qui voudroit s'imaginer, sous prétexte qu'il n'a pas vu tous les hommes, qu'il en est peut-être qui ne désirent pas d'être heureux, ou qui n'ont pas besoin de se nourrir pour vivre ? La difficulté porteroit avec elle sa réponse, ou plutôt dispenseroit d'en donner aucune.

CHAPITRE XI.

Si les axiomes ordinaires sont des premières vérités, et de quelle nature.

85. On donne ordinairement pour des principes généraux de vérité, certains axiomes communs : par exemple, *deux et deux font quatre* ; ou, *le tout est plus grand que sa partie* ; ou, *il est impossible qu'une chose soit au même temps et ne soit pas*. Je n'examine point à présent, si ce sont là de premières vérités, au sens qu'elles soient les premières qui se présentent à notre esprit. Il suffit d'observer que ces axiomes ne sont pas des principes de toute vérité, puisqu'ils ne servent à prouver aucune vérité externe ; c'est-à-dire l'existence réelle et véritable d'aucune chose hors de nous.

En effet cette vérité ou proposition *deux et deux font quatre*, ne donne à notre esprit la connoissance d'aucun objet qui soit hors de lui : et n'y eût-il au monde qu'un seul esprit, il seroit toujours vrai que deux et deux font quatre ; car cette même proposition *deux et deux font quatre* n'énonce rien au fond, si non que quand l'idée de deux est répétée ou prise deux fois, on lui donne le nom de *quatre* ; ainsi *quatre* n'est autre chose que *deux*, *pris deux fois* ; comme *deux* n'est autre chose qu'*un*, *pris deux fois* ; ce qui au fond n'est nullement une première vérité externe, qui fasse connoître la conformité de notre pensée avec aucun objet hors de notre pensée actuelle.

De même dire : *le tout est plus grand que la partie*, ce n'est encore là qu'une vérité interne ; car un tout est une plus grande quantité que nous concevons, dans laquelle nous distinguons plusieurs moindres quantités appelées *parties*. Dire donc : *le tout est plus grand que sa partie*, ce n'est dire autre chose, sinon : *ce qui est une plus grande quantité, est une plus grande quantité, et non une autre quantité qui seroit moindre* ; c'est-à-dire, *telle idée est telle idée et non une autre*. (N. 364.)

86. Ces sortes de premiers principes, au fond, ne sont que des vérités logiques ou internes, et de pures liaisons d'idées, sans qu'elles nous indiquent aucune vérité sur l'existence des choses. Que si nous ne connoissions que ces vérités abstraites, nous ne connoîtrions que des liaisons d'idées, telles que sont les connoissances ou démonstrations de la géométrie. (N. 49.)

87. C'est ce qui peut rendre sensible la fausseté d'une maxime qu'on entend débiter à certains esprits estimés très-profonds, quand ils disent *qu'il n'y a de vérité que dans la géométrie*. Il est évident que ces

esprits profonds se perdent dans leur profondeur ; et n'entendent pas bien ce qu'ils disent. En effet les démonstrations de géométrie n'étant que des vérités internes, c'est-à-dire, des liaisons d'idées ; il est manifestement faux qu'il n'y ait de ces liaisons d'idées que dans les objets ou sujets de la géométrie. Il s'en trouve qui sont également évidentes sur tous les sujets dont on a des idées nettes. (*)

88. On peut observer encore, combien il est peu judicieux à quelques-uns, de prétendre prouver que certain objet existe véritablement hors de notre esprit, en disant qu'*on ne peut montrer aucune contradiction* en ce qu'ils avancent touchant l'existence de cet objet. A la vérité c'en est assez pour juger qu'ils n'ont rien avancé contre une vérité *interne* : mais l'existence d'un objet hors de nous ne se prouve pas simplement par une convenance d'idées qui sont uniquement au dedans de nous ; elle ne se peut prouver que par le sentiment que la nature a mis dans les hommes, pour porter un tel jugement sur l'existence des objets qui sont également à la portée de tous. Dès qu'il s'agit d'un objet existant hors de nous, nous ne pouvons juger de son existence que par ce *sentiment* commun, ou par une conséquence qui en soit tirée ; ce qui n'exclut pas le témoignage de nos sens, qui est une règle de vérité externe, dans les circonstances que nous avons rapportées.

89. Du reste, il n'y a nulle contradiction à dire que nous n'avons point de certitude évidente de l'existence des corps ; il n'y a point de contradiction, dis-je, il n'y a que de la folie ; parce que sans nier

(*) Voyez la Note (B), à la fin de la V.e Partie.

qu'une telle idée est telle idée, (ce qui fait uniquement la contradiction,) on nie la vérité d'un jugement que la nature et le sens commun font porter à tous les hommes. De cette sorte, un Philosophe qui croit avoir atteint toute vérité même externe, pour avoir fait un long tissu de propositions et d'idées qui se suivent très-bien, et entre lesquelles on ne voit aucune contradiction ; s'il n'admet pas d'ailleurs pour premières vérités celles que la nature et le sens commun inspirent au genre humain sur l'existence des choses ; il pourra se définir exactement, *une sorte de fou excellent logicien.* Les faiseurs de systèmes, en tant que purs systèmes, ne sont que d'excellens logiciens.

CHAPITRE XII.

S'il ne se trouve de premières vérités, que celles dont le sentiment est commun à tous les hommes.

90. On peut distinguer, ce semble, deux sortes de premières vérités externes : l'une (dont j'ai parlé jusqu'ici) comprend les premières vérités qui s'étendent à toutes les situat ons et à toutes les dispositions où se trouvent en général les hommes qui ont atteint l'âge et l'usage de la raison ; l'autre comprend des premières vérités particulièrement attachées à certaines dispositions ou situations de la vie, parce qu'elles supposent des connoissances, des expériences ou habitudes particulières, lesquelles étant une fois supposées également acquises, la nature ne manque point de faire

porter à tous un sentiment commun, par rapport à certains objets.

91. Ainsi dans les arts et dans les sciences, il se forme un goût qui est proprement *le sens commun*, par rapport à leurs objets : comme le goût du style ou de la critique, dans les lettres humaines ; le goût du dessein et du coloris, dans la peinture ; le goût du chant et de l'harmonie, dans la musique ; le goût de la cadence et de la bonne grace, dans la danse ; le goût du discernement des esprits et des projets, dans la science des affaires et de la politique.

92. Comme ces sortes de premières vérités supposent des situation particulières où tous les hommes ne se trouvent pas, il ne faut les admettre que *relativement*, et seulement par rapport à des dispositions de temps, de pays, et d'autres circonstances : ce qui d'ailleurs renferme toujours quelque chose d'arbitraire.

93. Au reste en admettant ces observations, rien n'empêche qu'on ne donne le nom de *premières vérités*, (quoique dans un sens étendu, et non dans une exacte précision,) à tous les jugemens que la nature fait porter communément à la plus grande partie des hommes, sur des sujets même particuliers ; quand ces jugemens ne peuvent être prouvés ni attaqués par des jugemens plus clairs et plus certains dans la matière dont il s'agit.

Ainsi on s'efforceroit en vain de prouver qu'il se trouve de la différence de style entre certains écrits ; de le prouver, dis-je, à ceux qui n'ont pas le goût du style ; et à démontrer la justesse de la cadence, à ceux qui ne savent ce que c'est que la danse ni la musique ; mais par l'usage de ces arts, ils se mettent

à portée d'en juger ; et ce que le plus grand nombre d'entre eux jugera, se trouvera infailliblement le véritable goût. Comme on est plus sûr de ce qui est vu par beaucoup d'yeux, que de ce qui est vu seulement par un seul ; on est plus sûr aussi de ce qui est jugé vrai par plusieurs esprits, que de ce qui n'est jugé vrai que par un seul. Ce que pensent le plus communément les hommes, dans les choses où ils sont également à portée de juger avant tout raisonnement, est donc justement *le sens commun ;* c'est-à-dire, celui que le sentiment de la nature raisonnable a rendu le plus commun.

CHAPITRE XIII.

Application de la règle du sens commun, *pour découvrir en quoi consiste la beauté.*

Les notions que je vais donner auront besoin, pour être goûtées, du détail des exemples dont elles seront suivies : c'est ce qui les rendra plus intelligibles qu'elles ne le paroîtront d'abord.

94. Ce qu'on appelle *beau* ou beauté me semble donc consister en ce *qui est au même temps de plus commun et de plus rare, dans les choses de même espèce ;* ou pour m'exprimer d'une autre manière, c'est *la disposition particulière la plus commune, parmi les autres dispositions particulières qui se rencontrent dans une même espèce de choses.*

95. Prenons ici pour exemple de choses d'une même espèce, les visages humains. Il est évident qu'il se trouve dans cette espèce un nombre comme infini de

différentes dispositions particulières, une desquelles fait la beauté ; tandis que les autres, quelque nombreuses qu'elles soient, font la *non-beauté*, autrement la *difformité* ou la *laideur*. Or je dis que parmi ces dispositions particulières si nombreuses de difformité, aucune ne renferme tant de visages humains formés sur un même modèle, que la disposition particulière qui fait la beauté en renferme sur son même modèle. Ainsi dans une cinquantaine de visages il y aura peut-être quinze ou vingt dispositions particulières différentes, parmi lesquelles il n'y en aura qu'une qui fasse la beauté : et voilà ce qui fait que la *beauté* est la disposition la plus rare, étant une seule contre quinze ou vingt : mais cette disposition particulière aura huit ou dix visages formés entièrement ou presque entièrement sur son modèle ; au lieu que chacune des douze ou quinze autres dispositions particulières n'aura sur son modèle particulier que trois ou deux visages ou peut-être un seul de telle difformité ; et voilà ce qui rend la beauté, la disposition la plus commune.

Le même principe se vérifie et devient peut-être encore plus sensible, en considérant la beauté de chaque partie du visage. Si donc l'on considère le front ou le nez dans une cinquantaine de personnes, il s'en trouvera peut-être dix de bien faits et cinquante de mal faits : les dix bien faits se trouveront comme sur un même modèle ; au lieu que des cinquante mal faits, il ne s'en trouvera pas deux ou trois sur le même ; mais ils feront presque autant de modèles différens, l'un trop grand, l'autre trop petit ; l'un bossu, l'autre plat ; l'un bossu en haut, et l'autre bossu en bas ; l'un retroussé, l'autre abattu ; l'un trop large ; l'autre trop

étroit, etc. en sorte, comme j'ai dit, que sur cinquante fronts ou nez mal faits, à peine en trouvera-t-on qui soient mal faits de la même manière, ou qui aient la même sorte de difformité ; au lieu que dans les dix fronts ou nez que je suppose bien faits, on y trouvera la même sorte de conformité et de proportion. Aussi en observant l'endroit qui fait une difformité particulière, on trouvera que c'est ce qui se rencontre rarement dans les visages humains ; et plus cet endroit se rencontre rarement, plus la difformité est grande. Au contraire l'endroit qui fera une beauté sera incomparablement plus commun, que quelque endroit particulier que ce soit qui fasse une difformité.

On dira peut-être qu'il s'ensuivroit de ces principes, que tous les visages qui sont beaux se ressembleroient, quoiqu'il y ait certainement des beautés différentes et qui ne se ressemblent pas. Sur cela, il faut remarquer que, quelque beau que soit un visage, ses parties ne sont jamais également et parfaitement belles ; que si elles l'étoient toutes jusqu'aux plus petites, alors tous les beaux visages se ressembleroient en effet. Aussi de toutes les dispositions particulières, il n'en est point qui fasse plus ressembler les hommes entre eux que la beauté ; et les personnes que l'on est sujet, par leur ressemblance, à prendre souvent l'une pour l'autre, approchent plus de la disposition qui fait la beauté, que de la disposition qui fait la difformité. On ne se méprend point à discerner deux visages difformes, ou deux hommes contrefaits. Les peintres n'ont jamais moins de peine à faire ressembler leurs portraits, que quand ils peignent des gens laids ; et jamais ils n'y ont plus de peine, qu'en pei-

gnant des personnes très-belles et très-jeunes : pourquoi ? C'est que le teint alors étant plus uni et plus beau, et convenant à un plus grand nombre de personnes, il est plus mal aisé d'attraper dans un portrait ce qui distingue l'une d'avec l'autre : au lieu qu'avec l'âge, les visages s'alongeant ou se rétrécissant, se desséchant ou se ridant en mille manières différentes ; à mesure qu'ils s'éloignent de la disposition de la beauté, ces différences, qui font la laideur, donnent aussi la facilité aux peintres de faire leurs portraits plus caractérisés et plus ressemblans.

96. Si on suppose qu'il est des beautés parfaites, quoiqu'avec des dispositions entièrement différentes ; il se trouvera ou que la supposition n'est pas vraie, ou que ces dispositions différentes de beauté ont toujours plus de rapport entre elles, que chacune d'elles n'en a avec aucune des dispositions qui font la difformité. D'ailleurs parmi ces beautés parfaites, l'une ne sera préférée à l'autre que par l'endroit qui est en même temps le plus commun et le plus rare, au sens que je l'ai dit ; ou bien la préférence seroit arbitraire, ainsi qu'il arrive en divers temps et en divers pays. Nous regardons aujourd'hui la couleur bleue comme la plus belle pour les yeux ; les Romains étoient pour la couleur noire : *spectandum nigris oculis*, dit Horace.

97. Pour faire sentir davantage ce que nous voulons établir ici, examinons ce qu'on dit ordinairement, que la *beauté consiste dans la proportion* : je demande quelle est cette proportion, et de quelle mesure se tire-t-elle ? Quelques-uns croient satisfaire à la difficulté, en disant que la proportion qui fait la beauté se tire du besoin et de l'usage auquel est des-

tinée chaque partie du corps. Bien que cette pensée ait quelque chose d'ingénieux et peut-être de vrai, elle demeure encore sujette à beaucoup de discussions et de règles qui pourroient se trouver arbitraires. Par exemple, une bouche fort grande, est, de notre propre aveu, une difformité dans le visage; je ne vois pas néanmoins qu'elle soit en rien contraire au besoin et à l'usage auquel la bouche est destinée: on parle et l'on mange pour le moins aussi bien avec une fort grande bouche, qu'avec une bouche petite ou médiocre.

Pour trouver donc quelque chose de fixe dans ce qu'on appelle la *beauté*, il me paroît qu'il en faut revenir à ce que j'ai avancé, que la beauté consiste dans la disposition particulière qui est la plus commune parmi les autres dispositions particulières qui se trouvent dans les choses de même espèce.

98. Rien n'est plus horrible qu'un monstre. D'ailleurs il n'est monstre que parce qu'il n'a rien de commun avec la figure humaine; donc aussi, par la raison des contraires, ce qui est de plus commun dans la forme et la figure humaine, est ce qui fait la beauté: disposition la plus opposée qui puisse être à la disposition qui fait les monstres.

99. De plus si la beauté, (qu'on dit ordinairement consister dans la vraie proportion des parties du visage,) n'étoit fondée sur ce qui est de plus commun parmi les hommes; sur quoi auroit-on pris dans la peinture et dans la sculpture les règles de la proportion à l'égard des parties du corps? Sur quoi auroit-on jugé que le front devoit être de telle hauteur, de telle largeur, de telle éminence, si une autre proportion que la véritable se fût trouvée la plus commune?

Les règles de la peinture n'auroient-elles pas été purement arbitraires, ou plutôt auroient-elles jamais été règles ? La taille ou stature de l'homme, pour être belle, doit, selon les règles, avoir tant de hauteur, cinq pieds et demi par exemple ou six pieds : en sorte que si l'on prescrit à un peintre habile, de faire la plus belle figure d'homme qui soit possible et de hauteur naturelle, il s'arrêtera à la hauteur de six pieds, que je suppose prescrite par son art. Or l'expérience fera voir que de cinquante personnes il s'en trouvera un plus grand nombre, de la hauteur approchante de six pieds, que de la hauteur approchante de sept ou huit pieds et de la hauteur de cinq ou quatre pieds. Ainsi la proportion des parties du corps se tirant primitivement de la hauteur de la taille, en sorte que telle hauteur de taille comporte tant de hauteur pour le visage, tant pour les bras, tant pour les jambes, etc. la difformité augmentera en s'éloignant de la mesure la plus commune, et diminuera en s'approchant de cette même mesure, qui aura servi de modèle aux règles mêmes.

100. Si l'on dit que les règles auroient toujours été établies sur ce qui a coutume de plaire aux yeux, on trouvera que c'est justement la disposition la plus commune dont je parle, qui a coutume de plaire aux yeux. Si l'on ajoute que la vraie beauté est celle qui se trouve au goût des connoisseurs, je demanderai que l'on convienne dans le genre humain quels sont les connoisseurs : ce ne sera peut-être pas sitôt fait. Mais quand on en sera une fois convenu, le goût et le sentiment des connoisseurs se trouvera toujours réuni à la disposition que nous avons dite : savoir, *la plus commune parmi les autres dispositions particu-*

lières : ce qui me feroit soupçonner que la disposition qui fait la beauté, est celle au fond à laquelle nos yeux sont le plus accoutumés. Si l'on venoit à en conclure que la beauté tiendroit par-là beaucoup de l'arbitraire, je doute que la conclusion fût une erreur : du moins nous dispenseroit-elle de chercher un caractère essentiel et réel de beauté, qu'on n'a pu trouver jusqu'ici.

101. Quoi qu'il en soit, si dans le genre humain les sentimens se trouvoient à peu près partagés sur un objet que les uns trouveroient beau, et les autres laid : il me semble qu'il n'y auroit pas plus d'un côté que de l'autre, de beauté ou de laideur véritable ; et qu'il devroit absolument passer pour une beauté relative au goût de quelques-uns, mais arbitraire en soi et par rapport au total du genre humain.

Ainsi quand tous les hommes semblent partagés entre ceux qui ont le teint blanc et ceux qui ont le teint noir, et que chacun des deux partis croit sa couleur la plus belle, sans qu'après y avoir bien pensé et avoir fait toutes les observations possibles, les uns et les autres se réunissent au même parti ; il faut dire en ce cas qu'il n'y a pas plus de beauté véritable et réelle dans un teint fort blanc que dans un teint fort noir ; ni dans les visages d'Europe que dans ceux d'Ethiopie ; si ce n'est une beauté relative à chacun des deux partis ou pays.

102. Par ces principes, quand on trouvera des lèvres belles, à cause qu'elles sont petites, ou un nez bien fait, parce qu'il n'est ni large ni écrasé : il faut dire, (si l'on veut juger exactement,) Voilà de belles lèvres pour l'*Europe ;* mais non pas pour l'*Ethiopie*, où les lèvres ; afin d'être belles, doivent être extrê-

mement grosses, et où le nez, pour être beau, doit être extrêmement camus, plat, large et écrasé. Que si nous prétendons nous moquer de la beauté des Ethiopiens, eux et tous les Noirs qui seroient en aussi grand nombre que nous se moqueront à leur tour de notre genre de beauté.

103. Mais s'il étoit vrai, comme le prétendent quelques-uns, que les Noirs n'ont point pour le teint blanc l'aversion que nous avons communément pour le leur ; il paroîtroit alors indubitable, que la vraie beauté seroit celle d'Europe et des contrées voisines: d'autant plus que les Noirs semblent dans le genre humain en un nombre moindre que les Blancs. Supposé donc qu'il se trouve une beauté véritable et réelle, c'est incontestablement la disposition qui sera la plus commune à toutes les nations.

CHAPITRE XIV.

Du témoignage de nos sens, et comment il nous tient lieu de première vérité.

104. Bien que l'exercice de nos sens nous soit si familier, qu'il semble n'être pas différent de nous-mêmes, nous ne devons pas en faire un examen moins exact, par rapport aux règles de vérité que nous en pourrons tirer. Elles méritent d'autant plus d'être éclaircies, qu'elles paroissent quelquefois opposées entre elles.

D'un côté si nous voulons donner aux autres la plus grande preuve qu'ils attendent de nous, touchant la vérité d'une chose, nous disons que nous l'avons vue de nos yeux; et si l'on suppose que nous l'avons vue en effet, on ne peut manquer d'y ajouter foi : le témoignage des sens est donc par cet endroit une première vérité, puisqu'alors il tient lieu de premier principe, sans qu'on remonte ou qu'on pense à vouloir remonter plus haut; c'est de quoi tous conviennent unanimement.

105. D'un autre côté tous conviennent aussi que les sens sont trompeurs; et l'expérience ne permet pas d'en douter. Cependant si nous sommes certains d'une chose, dès-là que nous l'avons vue, comment le sens même de la vue peut-il nous tromper? ou s'il peut nous tromper, comment sommes-nous certains d'une chose pour l'avoir vue?

106. La réponse ordinaire à cette difficulté, c'est que notre vue et nos autres sens peuvent nous tromper, quand ils ne sont pas exercés avec les conditions requises; savoir, que l'organe soit bien disposé, et que l'objet soit dans une juste distance. Il me semble que ce n'est pas là dire beaucoup, ni même assez. En effet, à quoi sert de marquer, pour des règles qui justifient le témoignage de nos sens, des condi-

tions que nous ne saurions nous-mêmes justifier, pour savoir quand elles se rencontrent ?

107. Quelle règle infaillible me donne-t-on pour juger que l'organe de ma vue, de mon ouïe, de mon odorat, est actuellement bien disposé ? On a l'expérience d'un homme qui avoit vu, l'espace de vingt ou trente ans, les objets d'une certaine couleur ; et après une maladie qui lui fit tomber une espèce de taie, il vit les mêmes objets tout d'une autre couleur : cet homme avoit-il droit d'assurer, avant cette maladie, qu'il eût l'organe de la vue bien disposé ? Or ce qui lui arriva dans un certain espace de temps et qui pouvoit lui arriver toute sa vie, ne peut-il pas arriver et n'arrive-t-il pas en effet à beaucoup d'autres ? Il est donc vrai que nos organes ne nous donnent une certitude parfaite, que quand ils sont parfaitement formés : mais ils ne le sont que pour des tempéramens parfaits ; et comme ceux-ci sont très-rares, il s'ensuit qu'il n'est presque aucun de nos organes qui ne soit défectueux par quelque endroit.

108. Cependant, quelque évidente que cette conclusion paroisse, elle ne détruit point une autre vérité ; savoir, que l'on est certain de ce que l'on voit. Cette contrariété montre qu'on a laissé ici quelque chose à démêler ; puis-

qu'une maxime sensée ne sauroit être contraire à une autre maxime sensée. Pour développer la chose, distinguons d'abord ce qui est ici d'une certitude plus sensible et plus incontestable.

109. Personne ne disconvient que les sens nous donnent une certitude de sensation actuelle dont il est impossible de douter : en sorte que j'ai la perception sensible de telle couleur ou de tel son, à l'occasion d'un objet qui frappe actuellement mes yeux ou mes oreilles.

110. Au reste, il ne faut pas confondre cette perception intime d'une sensation actuelle, avec une perception intime qui ne seroit qu'un simple souvenir, ou une idée retracée d'une sensation. Par exemple, lorsque je rappelle en moi, sans le secours actuel des sens, la plus vive idée qui me soit possible de la blancheur de ce papier; la perception de cette idée rappelée par le souvenir, diffère de la percepception que j'ai actuellement de la blancheur de ce papier qui est devant mes yeux et que je regarde.

111. Ainsi nos sensations nous donnent une certitude évidente de quelque chose de plus que d'une simple perception intime; et ce plus est une modification, laquelle outre une par-

ticulière vivacité de sentiment, nous exprime l'idée d'un être qui existe actuellement hors de nous, et que nous appelons corps. C'est-à-dire que nos sensations nous donnent la certitude de l'existence des corps. Je ne parle point ici de ce qui pourroit arriver par la toute-puissance divine dans l'ordre surnaturel, ni de ce qui arrive dans le sommeil et dans la frénésie ; car les impressions d'un homme qui veille et qui est de sens rassis, se discernent manifestement de toute autre.

112. Mais de ces corps considérés dans l'ordre commun et naturel, que nous en apprennent infailliblement nos sens ?

Ils peuvent bien nous assurer qu'il se trouve, dans les choses corporelles, des dispositions propres à faire telle impression sur nous ; et c'est ce qu'on appelle *telle qualité*. Ainsi ils sont infaillibles, en nous assurant qu'il se trouve dans les corps une *qualité* qui par les yeux me donne le sentiment de ce que j'appelle *couleur ;* par les oreilles, de ce que j'appelle *son*, etc. : mais cette connoissance, bien que certaine, est quelque chose de fort vague et d'assez imparfait, comme nous l'allons voir.

CHAPITRE XV.

En quoi le témoignage de nos sens ne nous tient pas lieu de première vérité.

113. I. Nos sens ne nous rendent nullement témoignage du secret en quoi consiste cette disposition des corps appelée *qualité*, qui fait telle impression sur moi. J'aperçois évidemment qu'il se trouve au dedans de tel corps, une disposition qui cause en moi le sentiment de chaleur et de pesanteur ; mais cette disposition, dans ce qu'elle est en soi, échappe ordinairement à mes sens et souvent même à ma raison. J'entrevois seulement qu'avec certain arrangement et certain mouvement dans les plus petites parties de ce corps, il se trouve de la convenance entre ce corps et l'impression qu'il fait sur moi. Ainsi je conjecture que la faculté qu'a le soleil d'exciter en moi un sentiment de lumière, consiste dans certain mouvement ou impulsion de petits corps au travers des pores de l'air vers la rétine de mon œil ; mais c'est cette faculté même, où mes yeux ne voient goutte, et où ma raison ne voit guère davantage.

114. II. Les sens ne nous rendent aucun

témoignage d'un nombre infini de dispositions même extérieures qui se trouvent dans les objets, et qui surpassent la sagacité de notre vue, de notre ouïe, de notre odorat. La chose se vérifie manifestement par les microscopes; ils nous ont fait découvrir dans l'objet de la vue une infinité de dispositions extérieures, qui marquent une égale différence dans les parties intérieures, et qui forment autant de différentes qualités. Des microscopes plus parfaits nous feroient découvrir d'autres dispositions, dont nous n'avons ni la perception ni peut-être l'idée.

115. III. Les sens ne nous apprennent point l'impression précise qui se fait par leur canal en d'autres hommes que nous. Ces effets dépendent de la disposition de nos organes, laquelle est à peu près aussi différente dans les hommes, que leurs tempéramens ou leurs visages. Une même qualité extérieure doit faire aussi différentes impressions de sensation, en différens hommes. C'est ce que l'on voit tous les jours : la même liqueur cause dans moi une sensation désagréable, et dans un autre une sensation agréable ; je ne puis donc m'assurer que tel corps fasse précisément sur tout autre que moi, l'impression qu'il fait sur moi-même.

116. IV. La raison et l'expérience nous apprenant que les corps sont dans un mouvement ou changement continuel, bien que souvent imperceptible dans leurs plus petites parties, nous ne pouvons juger sûrement qu'un corps, d'un jour à l'autre, ait précisément la même qualité ou la même disposition à faire l'impression qu'il faisoit auparavant sur nous : de son côté il lui arrive de l'altération, et il m'en arrive du mien. Je pourrai bien m'apercevoir du changement d'impression ; mais de savoir à quoi il faut l'attribuer, si c'est ou à l'objet, ou à moi, c'est ce que je ne puis faire par le seul témoignage de l'organe de mes sens : sur quoi on doit observer que c'est un des points qui rendent très-incertaines les règles de la médecine. Elles se fondent sur l'expérience : mais l'expérience n'est jamais bien précisément la même à l'égard des différentes personnes, ni de la même personne en différens temps.

117. Du reste je ne vois pas pourquoi certains Philosophes, comme M. Le Clerc, attribuent à quelques-uns des sens, et à la vue en particulier, le privilége d'être moins capables de nous tromper que nos autres sens. La preuve qu'il en apporte me surprend encore davantage : *C'est*, dit-il, *que ce que je vois, fait plus d'impression sur moi que ce que j'entends.*

Je doute qu'en cet endroit, comme en plusieurs autres, il ait entendu lui-même bien nettement ce qu'il vouloit dire.

Prétend-il que j'aie une perception moins certaine et moins intime du son qui frappe mon oreille, que de la couleur qui frappe mes yeux? A qui le feroit-il croire?

118. Une expression aura causé sa méprise. C'est ce qu'on dit tous les jours, que *l'on s'en rapporte plus à ce qu'on voit, qu'à ce qu'on entend dire :* mais cela signifie-t-il que le témoignage de la vue est plus irréprochable que celui de l'ouïe? Rien moins; je suis intimement et aussi certainement pénétré d'un son quand je l'entends, que d'une couleur quand je la vois. Quel est donc le sens de la maxime? C'est que *je suis plus certain d'une chose que j'ai vue, que d'une chose que je n'ai point vue.* Ce que j'entends dire sans en être témoin oculaire, est ce que je n'ai point vu : au moment que je l'entends dire sans le voir, ce qui frappe alors mes sens c'est le discours qu'on me fait; et alors je suis aussi certain que j'entends raconter la chose, que je serois certain de la voir si je la voyois : je dois donc m'en rapporter également et au témoignage de mon ouïe et au témoignage de ma vue. La chose est si claire, que si M. Le Clerc vient à lire ceci,

je suis assuré qu'il sera lui-même étonné de sa méprise, ou même qu'il en rira le premier : tant il est plaisant à un Philosophe d'y être tombé.

119. Après ce que nous avons remarqué, il faut convenir, avec la plupart des Philosophes, que les sens nous ont été donnés principalement pour nous conduire dans l'usage de la vie, et non pour nous procurer une science de pure curiosité.

CHAPITRE XVI.

Quelles sont les premières vérités dont nos sens nous instruisent.

120. On peut réduire principalement à trois chefs les premières vérités dont nos sens nous instruisent. 1.° Ils rapportent toujours très-fidèlement ce qui leur paroît. 2.° Ce qui leur paroît est presque toujours conforme à la vérité, dans les choses qu'il importe aux hommes en général de savoir ; à moins qu'il ne s'offre quelque sujet raisonnable d'en douter. 3.° On peut discerner aisément quand le témoignage des sens est douteux, par les réflexions que nous marquerons.

121. Premièrement. Les sens rapportent tou-

jours fidèlement ce qui leur paroît : la chose est manifeste, puisque ce sont des facultés nécessaires qui agissent par l'impression nécessaire des objets, à laquelle est toujours conforme le rapport de nos sens. L'œil placé sur un vaisseau qui avance avec rapidité, rapporte qu'il lui paroît que le rivage avance du côté opposé : c'est ce qui lui doit paroître ; car dans les circonstances, l'œil reçoit les mêmes impressions que si le rivage et le vaisseau avançoient chacun d'un côté opposé, comme l'enseignent et les observations de la Physique et les règles de l'Optique.

A prendre la chose de ce biais, jamais les sens ne nous trompent ; c'est nous qui nous trompons par notre imprudence, sur leur rapport fidèle. Leur fidélité ne consiste pas à avertir l'ame de ce qui est, mais de ce qui leur paroît : c'est à elle de démêler ce qui en est.

122. Secondement. Ce qui paroît à nos sens est presque toujours conforme à la vérité, dans les conjonctures où il s'agit de la conduite et des besoins ordinaires de la vie. Ainsi, par rapport à la nourriture, les sens nous font suffisamment discerner les objets qui y sont d'usage ; en sorte que plus une chose nous est salutaire, plus aussi est grand ordinairement le nombre des sensations différentes qui nous

aident à la discerner ; et ce que nous ne discernons pas avec leur secours, c'est ce qui n'appartient plus à nos besoins, mais à notre curiosité.

123. Ainsi les sens ne nous font point discerner communément dans le vinaigre ou dans le fromage, une infinité de vermisseaux qui y fourmillent. Cependant c'est là une vérité, mais qui n'est point de celles auxquelles les sens doivent leur témoignage. Si nous les mettons à pareil usage, il est pour ainsi dire de surérogation à leur fonction.

124. Quand donc alors ils nous instruiroient mal sur ces points-là, nous ne devrions pas accuser leur témoignage de fausseté. Il en est comme d'un témoin qui diroit vrai sur ce qu'il est à portée de savoir, et qui nous avertiroit de ne point nous fier à ce qui lui paroît, dans les autres points sur lesquels on le feroit parler : si nous y sommes trompés, c'est nous-mêmes qui nous trompons, et non pas le témoin.

125. Troisièmement. Quand notre raison instruite d'ailleurs par certains faits et certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paroît à nos sens, leur témoignage n'est nullement en ce point règle de vérité. Ainsi, bien que le soleil ne paroisse

large que de deux pieds, et les étoiles d'un pouce de diamètre; la raison instruite d'ailleurs par des faits incontestables et par des connoissances évidentes, nous apprend que ces astres sont infiniment plus grands qu'ils ne nous paroissent.

Il en est de même quand ce qui paroît actuellement à nos sens est contraire à ce qui leur a autrefois paru : car on a sujet alors de juger, ou que l'objet n'est pas à portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même soit dans notre organe. En ces occasions, on doit prendre le parti de ne point juger, plutôt que de juger rien de faux.

126. L'âge et l'expérience servent à discerner le témoignage des sens. Un enfant qui aperçoit son image sur le bord de l'eau ou dans un miroir, la prend pour un autre enfant qui est dans l'eau ou au dedans du miroir; mais l'expérience lui ayant fait porter la main dans l'eau ou sur le miroir, il réforme bientôt le sens de la vue par celui du toucher, et il se convainc, avec le temps, qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il croyoit le voir. Il arrive encore à un Indien dans le pays duquel il ne gèle point, de prendre d'abord en ces pays-ci un morceau de glace pour une pierre; mais l'expérience lui ayant fait voir le morceau de

glace qui se fond en eau, il réforme aussitôt le sens du toucher par le sens de la vue.

127. De même encore quand ce qui paroît à nos sens est contraire à ce qui paroît au sens des autres hommes que nous avons sujet de croire aussi bien organisés que nous. Si mes yeux me font un rapport contraire à celui des yeux de tous les autres, je dois croire que c'est moi plutôt qui suis en particulier trompé, que non pas eux tous en général. Autrement ce seroit la nature qui mèneroit au faux le plus grand nombre des hommes; ce qu'on ne peut juger raisonnablement.

CHAPITRE XVII.

Eclaircissement d'une difficulté touchant l'erreur de nos sens, par rapport à la grandeur.

128. Quelques Philosophes se sont occupés à montrer que nos yeux nous portent continuellement à l'erreur, parce que leur rapport est ordinairement faux sur la véritable grandeur : mais je demanderois volontiers à ces Philosophes, si les yeux nous ont été donnés pour nous faire absolument juger de la grandeur des objets ? C'est une sorte de spéculation peut-être peu importante : mais enfin elle peut nous apprendre que la grandeur des corps n'est pas l'objet propre de la vue.

129. Son objet propre et particulier sont les cou-

leurs : il est vrai que, par accident, selon les angles différens que font sur la rétine les rayons de la lumière, l'esprit prend occasion de former un jugement de conjecture touchant la distance et la grandeur des objets; mais ce jugement n'est pas plus du sens de la vue, que du sens de l'ouïe ; ce dernier, par son organe qui est l'oreille, ne laisse pas aussi de rendre témoignage, comme par accident, à la grandeur et à la distance des corps sonores ; puisqu'ils causent dans l'air de plus fortes ou de plus foibles ondulations, dont l'oreille est plus ou moins frappée. Seroit-on bien fondé pour cela à prétendre démontrer les erreurs des sens, parce que l'oreille ne nous fait pas juger fort juste de la grandeur et de la distance des objets ? Il me semble que non ; parce qu'en ces occasions l'oreille ne fait point la fonction particulière de l'organe et du sens de l'ouïe, mais supplée, comme par accident, à la fonction du toucher, auquel il appartient proprement d'apercevoir la grandeur et la distance des choses.

130. C'est de quoi l'usage universel peut nous convaincre. On a établi pour les vraies mesures de la grandeur, les pouces, les pieds, les palmes, les coudées, qui sont les parties du corps humain.

131. Bien que l'organe du toucher soit répandu dans toutes les parties du corps, il réside néanmoins plus sensiblement dans les unes que dans les autres, et particulièrement dans la main : c'est à elle qu'il appartient proprement de mesurer au juste la grandeur, en mesurant par son étendue propre la grandeur de l'objet auquel elle est appliquée. A moins donc que le rapport des yeux sur la grandeur ne soit ainsi vérifié par le rapport de la main ou de quelque autre partie mesurable ou proportionnée à la main, le

rapport des yeux sur la grandeur doit passer pour suspect. Cependant le sens de la vue n'en est pas plus trompeur, ni sa fonction plus imparfaite, parce que, d'elle-même et par l'institution directe de la nature, elle ne s'étend qu'au discernement des couleurs, et seulement par accident au discernement de la distance et de la grandeur des objets. Ainsi ce sont moins les sens qui nous trompent, dans l'occasion dont nous avons parlé, que ce n'est le jugement faux que nous portons sur la fonction qui leur convient.

132. Le témoignage des yeux ou des oreilles peut donc quelquefois suppléer au témoignage du toucher; mais ce dernier seul est témoin irréprochable de la grandeur et de la distance des choses.

133. Je demanderois encore volontiers à ceux qui reprochent au sens de la vue de ne nous instruire pas exactement sur ce qu'est en soi la grandeur absolue, quelle idée ils se forment de cette grandeur absolue? La grandeur, disent les Géomètres, n'est qu'une proportion, un rapport, une comparaison, ou un jugement par lequel nous trouvons en quoi un objet est plus ou moins étendu qu'un autre : mais dans tout cela on ne peut trouver l'idée *d'une grandeur absolue*; puisque toute grandeur est essentiellement *relative*. Il ne faut donc pas reprocher à nos sens de nous jeter dans une abîme d'erreurs, parce qu'ils ne nous font pas connoître la grandeur absolue, qui n'est point, qui ne sauroit être, et qui même renferme en soi une contradiction.

134. En effet s'il n'y avoit jamais eu qu'une boule au monde, que diroit une intelligence à qui l'on demanderoit quelle est la grandeur absolue de cette boule? Il lui seroit impossible de rien répondre : à

moins que la pensée ne lui vînt de demander, Par rapport à quoi ou en comparaison de quoi *voulez-vous que je juge de la grandeur de cette boule ?* Mais si on lui répliquoit, Je ne parle point de rapport ni de comparaison, mais *de la grandeur absolue de cette boule, et je demande précisément quelle elle est*; il est évident que la demande seroit un pur verbiage.

Il nous en arrive tous les jours autant à nous-mêmes, quand on nous présente une chose inconnue: une machine, par exemple, dont nous ne savons point l'usage, et qu'on nous demande si nous la trouvons assez grande ? Nous demeurons sans réplique, parce qu'on ne nous met point alors en état de faire aucune comparaison. Un même espace ou volume, comme celui d'une noix, est au même temps grand et petit: puisqu'un diamant de ce même volume est grand et très-grand ; au lieu qu'une citrouille de cette étendue est petite et très-petite. Il n'est donc aucune grandeur absolue ; et sur ce sujet il ne doit y avoir de l'erreur, ni du côté des sens, ni du côté de l'esprit.

135. Ceci supposé : à quoi bon tous les détails que l'on voudroit faire, pour montrer que des yeux petits comme ceux d'une mouche, verroient les objets d'une grandeur tout autre que ne feroient les yeux d'un éléphant ? Qu'en peut-on conclure ? Si la mouche et l'éléphant avoient de l'intelligence, ils n'auroient pas pour cela ni l'un ni l'autre une idée fausse de la grandeur ; car toute grandeur étant relative, ils jugeroient chacun de la grandeur des objets, sur leur propre étendue, dont ils auroient le sentiment. Ils pourroient se dire, Cet objet est tant de fois plus ou moins étendu que mon corps, ou que telle partie de mon corps ; et en cela, malgré la différence de leurs yeux, leur

jugement sur la grandeur seroit toujours également vrai de côté et d'autre.

C'est aussi ce qui arrive à l'égard des hommes ; quelque différente impression que l'étendue des objets fasse sur leurs yeux, les uns et les autres ont une idée également juste de la grandeur des objets ; parce qu'ils la mesurent, chacun de leur côté, au sentiment qu'ils ont de leur propre étendue.

CHAPITRE XVIII.

Récapitulation des circonstances qui rendent nos sens règle de vérité.

136. Si le témoignage des sens n'est contredit dans nous 1.° ni par notre propre raison, 2.° ni par un témoignage précédent des mêmes sens, 3.° ni par le témoignage actuel d'un autre de nos sens, 4.° ni par le témoignage des sens des autres hommes ; il est indubitable qu'alors le témoignage des sens est un genre de première vérité.

137. Le témoignage des sens ne tombe pas sur toutes les parties de l'objet dont ils sont frappés ; puisque cet objet ne fait point d'impression sur nous par un grand nombre de ses parties : car leur petitesse passe infiniment la portée de nos sens, qui par conséquent se trouvent incapables de nous faire connoître tout ce qu'est en lui-même cet objet.

138. Que m'en apprendront-ils donc infailliblement? Tout ce qui est, comme je l'ai dit, d'un usage ordinaire pour l'entretien de la vie : *par exemple*, que tel corps est liquide *et non pas* dur ou massif; que du pain est une nourriture solide, et que l'eau est propre à le délayer; qu'il fait jour à certaines heures, et qu'il fait nuit en d'autres; que le temps est pluvieux ou serein, et ainsi des autres vérités usuelles.

Mais, dira-t-on, ne se peut-il pas faire, au moins par miracle, que nos sens nous trompent; même dans les circonstances que nous avons rapportées? Il est vrai; aussi la certitude de nos sens n'est-elle que dans l'ordre naturel qu'elle suppose, et hors duquel elle n'étend point ses prérogatives : c'est ce qui de soi-même se conçoit suffisamment, sans avoir besoin d'une plus longue explication.

CHAPITRE XIX.

*De l'*autorité humaine, *qui en certaines circonstances tient lieu de première vérité.*

139. J'entends ici par *autorité* le témoignage d'autrui, en tant qu'il nous est un motif de juger.

140. On distingue principalement deux sortes d'autorités : la *divine*, et *l'humaine*. La divine est le témoignage de Dieu même ; et l'humaine, le témoignage des hommes.

En supposant que Dieu est la vérité même ; il est impossible de ne pas juger une chose vraie, quand il est évident qu'il l'a dite. Ainsi quand nous résistons à la foi divine, c'est que nous ne sommes pas convaincus que Dieu ait rendu témoignage aux articles de notre foi ; ou que nous n'avons pas l'idée de Dieu.

L'autorité humaine est appuyée sur ce que rapportent des hommes. Bien que tous en particulier soient faillibles, il est néanmoins des circonstances où l'on ne doit pas résister à leur témoignage ; et même où il est impossible, pour un esprit sensé, de le faire : en sorte qu'alors l'autorité humaine tient lieu d'une première vérité, au-delà de laquelle on ne remonte point. Il faut rechercher ces dernières

circonstances, pour faire l'analyse de cette sorte de première vérité qu'on appelle ordinairement *évidence morale*.

141. La nature a donné aux hommes une telle disposition pour discerner la vérité, quand elle est à leur portée, et pour l'énoncer, quand leur passion ou leur intérêt particulier ne s'y opposent point, qu'il est impossible que tous s'accordent à reconnoître une fausseté pour une vérité.

142. Ainsi voyant qu'il ne sauroit y avoir nulle passion et nul intérêt dans tous les hommes qui rendent témoignage à certains faits, et qui le rendent unanimement : par exemple, qu'il existe une ville de Rome, ou une ville de Constantinople ; qu'il y a eu en France un monarque appelé Charlemagne ; etc. le seul témoignage des hommes réunis ensemble, sur ces articles, est à mon égard une règle de vérité qui emporte nécessairement mon jugement ; et par conséquent, c'est une véritable certitude ou évidence dans les suivantes circonstances :

143. I. Qu'il s'agisse d'une vérité, dont la connoissance soit parfaitement à la portée des hommes qui en rendent témoignage.

II. Que leur nombre soit si grand, qu'il ne puisse venir à l'esprit des gens sensés, d'en

souhaiter un plus grand, pour un témoignage assuré.

III. Qu'on n'ait nullement sujet de soupçonner intérêt ni passion dans leur témoignage.

IV. Que ce témoignage ne soit pas contredit même par ceux qui auroient intérêt de le faire.

144. Peut-être que quelqu'une de ces conditions, et surtout la dernière, n'est pas nécessaire; mais quand les quatre se trouvent réunies, je dis que c'est une règle de vérité si certaine, qu'aucun homme sensé n'en disconviendra jamais. Si l'on veut être de bonne foi, on trouvera même qu'il est impossible de ne pas juger que la chose est vraie. C'est pourquoi, dit M. Locke, nous la recevons aussi aisément et nous y adhérons aussi fermement, que si c'étoit une connoissance certaine: de sorte qu'en conséquence nous raisonnons et nous agissons avec aussi peu de doute, que si c'étoit une parfaite démonstration.

145. Au reste je suis surpris que M. Locke ne donne à cette règle de nos jugemens, que le nom de *probabilité*. Il parle ainsi: *Le plus haut degré de probabilité, est lorsque le consentement général de tous les hommes dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, concourt avec l'expérience constante à confirmer la vérité d'un fait particulier attesté par des*

témoins sincères. Je suis, dis-je, surpris que M. Locke ne donne à tout cela que le nom de *probabilité ;* ce n'est pas que je prétende m'arrêter jamais à disputer du mot. M. Locke a pu restreindre celui de *certitude* aux connoissances qui nous viennent uniquement par voie d'expérience personnelle ; mais il faut avouer aussi qu'il n'auroit rien perdu de la justesse de ses expressions, pour suivre en cette occasion l'usage le plus universellement reçu ; du moins auroit-il dû indiquer pourquoi il s'en écartoit, sans qu'il en paroisse aucune raison.

En effet quand il dit que nous adhérons à cette probabilité *aussi fermement qu'à une connoissance certaine ;* ce n'est donc pas selon lui *une connoissance certaine :* mais si elle ne l'est pas, comment avance-t-il qu'*elle exclut le doute aussi bien qu'une parfaite démonstration ?* Une connoissance qui exclut le *doute* autant qu'une démonstration, peut-elle n'être pas certaine et évidente ?

146. Au reste mettant à part cette espèce de contradiction, si c'étoit au fond que M. Locke refusât d'admettre pour règle infaillible de vérité ; ce qu'il a appelé simplement *probabilité*, et ce que dans la suite il veut bien appeler *assurance ;* je lui demanderois volontiers pourquoi il admet pour certitude le témoi-

gnage des yeux, et non pas le témoignage unanime de tous les hommes ? N'est-ce pas également la nature qui de côté et d'autre nous impose la nécessité de consentir à ces témoignages, et qui persuade que ni l'un ni l'autre ne sauroit nous tromper ?

Aussi n'y a-t-il qui que ce soit un peu versé dans l'Histoire, qui ne se trouve du moins aussi certain qu'il a existé une ville appelée Carthage, qu'il est certain de ce qu'il a vu de ses yeux.

D'ailleurs M. Locke avoue qu'il est impossible de juger que tous les caractères d'une imprimerie se soient arrangés par hasard d'une manière si heureuse, qu'ils aient dressé un poëme aussi beau que l'Enéide de Virgile : or il ne m'est pas moins impossible de juger que tous les hommes se soient trompés ou soient convenus de me tromper, pour me faire croire qu'il y a eu une ville de Carthage. Il est donc certain qu'en ce cas-là, je ne suis nullement libre pour faire un jugement contraire à ce témoignage unanime des hommes. Il me paroît évident que *l'autorité*, prise de la sorte, n'est pas une simple *probabilité*, mais une véritable certitude.

147. J'avoue au même temps, que ce dernier genre de certitude, qui entraine mon juge-

ment avec autant de réalité que les précédentes, m'emporte avec moins de rapidité et de vivacité. Je ne suis pas plus certain que j'ai présentement un papier devant les yeux, que je suis certain qu'il y a une ville de Constantinople, et qu'il y a eu une ville de Carthage: cependant la première certitude fait encore sur moi une impression plus sensible que la seconde; et c'est ici que se vérifie, dans un sens très-raisonnable, la maxime dont nous avons parlé ailleurs: *Qu'on croit encore plus ce qu'on voit que ce qu'on entend;* c'est-à-dire, qu'on y adhère, sinon avec plus de vérité, au moins avec plus de sensibilité.

148. Les témoignages d'autorité humaine universelle font le plus haut degré du genre de certitude qu'on appelle communément *certitude morale.*

149. Cette espèce de certitude a un rapport particulier avec les mœurs et la conduite des hommes; puisqu'elle les conduit dans leurs desseins, leurs vues, leurs entreprises et toutes leurs démarches; de manière que celui qui agiroit contre cette espèce de certitude, passeroit avec raison pour extravagant.

150. D'ailleurs la certitude morale a des degrés; et elle fait sur nous moins d'impression, à mesure que les conditions dont j'ai parlé s'y rencontrent moins.

Ainsi supposé qu'elle tombe sur un fait historique : ceux mêmes à l'égard de qui il est avéré, sont moins emportés par sa vérité, quand ils le voient contredit par quelques-uns ; car encore qu'on sache qu'ils se trompent en ce point, leur jugement laisse toujours une sorte de soupçon qu'ils voient peut-être sur l'article dont il s'agit quelque chose que nous ne voyons par nous-mêmes.

151. D'un autre côté la certitude morale ne laisse pas de subsister, avec ces légères ombres de soupçon. Ainsi ceux qui ont examiné à fond la vérité de certains faits historiques, en demeurent persuadés ; bien qu'ils les voient contredits par des auteurs et des personnes que l'intérêt ou la passion font parler et penser autrement que les autres.

152. Il semble donc que la certitude morale n'exige que les trois premières conditions dont j'ai parlé ; savoir : 1.° Que l'autorité et le témoignage des hommes tombe sur des faits dont la connoissance soit parfaitement à la portée de ceux qui les rapportent, et qu'ils n'aient pu s'y méprendre ; 2.° Qu'ils soient en grand nombre, et de dispositions si différentes, qu'on n'y puisse soupçonner de collusion ; 3.° Que leur témoignage ne puisse paroître l'effet d'aucune passion ni d'aucun intérêt.

CHAPITRE XX.

Si la mémoire est règle de vérité.

153. Une règle de vérité semble à quelques-uns la même que celles dont nous avons parlé ; et cependant elle en est différente. Elle consiste dans la mémoire que l'on conserve des vérités. On demande, par exemple, si après avoir connu par voie de raisonnement toutes les conséquences d'un principe, j'en suis aussi assuré, lorsque dans la suite je me souviens simplement de l'assurance que je m'en suis donnée par le raisonnement, que lorsqu'il étoit présent à mon esprit et qu'il me convainquoit actuellement. De même encore, on demande si je suis aussi assuré d'une chose que je me souviens d'avoir vue, que quand je la voyois actuellement.

154. Si l'on regarde le degré de vivacité d'impression dans la certitude, tout le monde conviendra qu'il est plus grand d'un côté que de l'autre ; la conviction étant tout autrement sensible, quand je vois actuellement, que quand je me souviens seulement d'avoir vu.

155. D'ailleurs ne peut-il pas arriver que je croie me souvenir, sans me souvenir en effet ? Cependant si c'est un souvenir très-distinct et très-formel, il supplée à la présence actuelle de l'objet, et l'on ne peut s'y méprendre ; mais pour peu que le souvenir s'obscurcisse, comme il arrive presque à tout le monde, ou plutôt ou plus tard, quoique d'une manière souvent imperceptible : il faut être en garde contre

la conviction qui se tire du souvenir. Au reste l'expérience personnelle et la réflexion qu'on y fera, doivent régler le plus ou le moins qu'il faut accorder à la certitude de la mémoire. Ceci peut nous faire naître une réflexion utile.

On trouve des gens attachés à certaines opinions; et parce qu'ils ne peuvent actuellement en rendre raison, on les regarde comme des esprits mal faits et entêtés, ce qui n'est pas toujours : mais seulement ne se souvenant plus des raisons de leur opinion, ils se souviennent clairement qu'ils les ont pénétrées, et qu'ils en ont été pleinement convaincus. Quelquefois aussi ce pourroit être un prétexte d'opiniâtreté, pour se persuader à eux-mêmes qu'on ne peut rien ajouter ni opposer aux raisons dont ils croient avoir senti tout le poids. C'est pourquoi lorsque les choses en méritent la peine, il ne faut guère, en matière de preuves et de raisonnement, se fier au simple souvenir d'en avoir été convaincu : mais il faut se les rappeler actuellement, et s'en défier d'autant plus qu'on auroit plus de peine à les retrouver ; parce que rien ne demeure davantage dans l'esprit et n'y revient plus aisément qu'une bonne raison, surtout dans le besoin. Je sais que la maxime n'est pas si générale, qu'elle n'ait ses exceptions ; mais elles sont en trop petit nombre pour dispenser, communément parlant, de suivre dans la pratique la règle que nous marquons.

CHAPITRE XXI.

Des règles et des espèces du vraisemblable *qui supplée aux premières vérités dans la conduite de la vie.*

156. La vérité est quelque chose de si important pour l'homme, qu'il doit toujours chercher des moyens sûrs pour y arriver; et quand il ne le peut, il doit s'en dédommager, en s'attachant à ce qui en approche le plus : qui est ce qu'on appelle *vraisemblable.*

157. Au reste, une opinion n'approche du vrai que par certains endroits : car approcher du *vrai*, c'est ressembler au vrai ; c'est-à-dire être propre à former ou à rappeler dans l'esprit l'idée du vrai. Or si une opinion, par tous les endroits par lesquels on la peut considérer, formoit également les idées du *vrai*, il n'y paroîtroit rien que de vrai, on ne pourroit juger la chose que vraie ; et par-là ce seroit effectivement le *vrai* ou la vérité même.

158. D'ailleurs comme ce qui n'est pas vrai est faux, et que ce qui ne ressemble pas au vrai ressemble au faux, il se trouve en tout ce qui s'appelle simplement *vraisemblable*, quelques endroits qui ressemblent au faux,

tandis que d'autres endroits ressemblent au vrai. Il faut donc faire la balance de ces endroits opposés; pour reconnoître lesquels l'emportent les uns sur les autres; afin d'attribuer à une opinion la qualité de vraisemblable : sans quoi au même temps elle seroit vraisemblable et ne le seroit pas.

159. En effet quelle raison y auroit-il d'appeler *semblable* au *vrai*, ce qui ressemble autant au faux qu'au vrai? Si l'on nous demandoit à quelle couleur ressemble une étoffe tachetée également de blanc et de noir, répondrions-nous qu'elle ressemble au blanc, parce qu'il s'y trouve du blanc? On nous demanderoit en même temps, pourquoi ne pas dire aussi qu'elle ressemble au noir, puisqu'elle tient autant de l'un que de l'autre? A plus forte raison ne pourroit-on pas dire, que la couleur de cette étoffe ressemble au blanc, s'il s'y trouvoit plus de noir que de blanc. Au contraire si le blanc y dominoit beaucoup plus que le noir, ensorte qu'elle rappelât tant d'idée du blanc, que le noir en comparaison ne fit qu'une impression peu sensible, on diroit que cette couleur approche du blanc et ressemble à du blanc.

160. Ainsi dans les occasions où l'on ne parle pas avec une si grande exactitude; dès qu'il

paroît un peu plus d'endroits vrais que de faux, on appelle la chose vraisemblable : mais pour être absolument vraisemblable, il faut qu'il se trouve manifestement et sensiblement beaucoup plus d'endroits vrais que de faux ; sans quoi la ressemblance demeure indéterminée, n'approchant pas plus de l'un que de l'autre. Ce que je dis de la vraisemblance s'entend aussi de la *probabilité ;* puisque la probabilité ne tombe que sur ce que l'esprit approuve, à cause de sa ressemblance avec le vrai ; se portant du côté où sont les plus grandes apparences de vérité, plutôt que du côté contraire ; supposé qu'il veuille se déterminer.

161. Je dis, supposé qu'il veuille se déterminer ; car l'esprit ne se portant nécessairement qu'au vrai, dès qu'il ne l'aperçoit point dans tout son jour, il peut suspendre sa détermination : mais supposé qu'il ne la suspende pas, il ne sauroit pencher que du côté de la plus grande apparence de vrai.

162. L'esprit ne pourroit-il pas se déterminer pour une opinion moins vraisemblable, en ne la regardant que par les endroits qui approcheroient du vrai ; quoiqu'elle en eût beaucoup davantage qui approcheroient du faux, auxquels on ne feroit point actuellement attention ? Tel est le mobile sur lequel roule

la fameuse question de l'*opinion probable*, dont tout le monde parle et que peu de gens entendent bien.

Je répons que l'esprit pourroit alors se déterminer pour les endroits qui approchent du vrai dans cette opinion, mais non pas pour cette opinion même; car une opinion *moins vraisemblable* est celle qui présente à l'esprit beaucoup plus d'apparence de faux que d'apparence de vrai. Si donc, quand on se détermine, on n'a pas présentes à l'esprit les apparences de faux qui sont dans cette opinion, ce n'est pas pour cette opinion même qu'on se détermine, mais seulement pour les apparences du vrai qu'on y découvre, et qui seules ne sont pas cette opinion, puisqu'elle résulte d'une plus grande apparence de faux et d'une moindre apparence de vrai. Ainsi demander *si l'on peut se déterminer pour une opinion moins vraisemblable, en ne la regardant que par les endroits qui approcheroient du vrai*, c'est demander si l'on peut se déterminer pour une opinion *moins vraisemblable*, en tant qu'elle n'est plus une opinion *moins vraisemblable*; ce qui est une sorte de verbiage.

163. On peut demander avec plus de raison, si, dans une opinion, il ne pourroit pas y avoir des endroits mitoyens entre le vrai et le faux,

qui seroient des endroits où l'esprit ne sauroit que penser. Ainsi, dans l'opinion de quelques-uns, qu'il y a des habitans dans la lune : je trouve quelque lueur de vrai à dire, que la matière étant supposée partout de même nature, si elle peut avoir des habitans dans un des globes de l'univers, elle en peut avoir dans un autre. Je vois au contraire quelque apparence de faux à dire, que parce qu'elle a des habitans dans un de ses globes, il s'ensuive qu'elle en ait dans tous les autres. Mais de savoir s'il a été convenable à la magnificence de Dieu, de placer des habitans dans tous les globes de l'univers, c'est ce que je ne saurois juger ni vrai ni faux ; parce que c'est un point où l'esprit se perd comme dans un objet au-dessus de sa portée. Je parle ici de ce qui se passe naturellement dans mon esprit, et non pas de ce que la Religion peut m'enseigner.

164. Or dans les hypothèses pareilles, on doit regarder ce qui est mitoyen entre la vérité et la fausseté, comme s'il n'étoit rien du tout ; puisqu'en effet il est incapable de faire aucune impression sur un esprit raisonnable.

165. Au reste, puisque l'usage, dans les occasions même où il se trouve de côté et d'autre des raisons de juger, autorise le mot de *vraisemblable*, nous consentirons à le voir

employer ; pourvu qu'on se souvienne que le *vraisemblable*, en ce sens-là, ressemble autant au mensonge qu'à la vérité. Cependant j'aimerois mieux l'appeler par cet endroit, *douteux*, que *vraisemblable* ou *probable* ; mais le langage ordinaire ne se réformera pas sur ma réflexion, ni sur les précisions de la Métaphysique.

CHAPITRE XXII.

Des degrés et des espèces du vraisemblable.

166. Le plus haut degré du vraisemblable, est celui qui approche de la certitude physique, laquelle peut subsister peut-être elle-même avec quelque soupçon ou possibilité de faux. Par exemple : je suis physiquement certain que mes yeux sont actuellement frappés de la blancheur de ce papier ; mais cette certitude suppose que les choses demeurent dans un ordre naturel, et qu'à cet égard il ne se fasse point actuellement de miracle.

167. La vraisemblance augmente pour ainsi dire et s'approche du vrai, par autant de dégrés que les circonstantes suivantes s'y rencontrent en plus grand nombre et d'une manière plus expresse.

I. Quand ce que nous jugeons vraisemblable, s'accorde avec des vérités évidentes.

II. Quand, ayant douté d'une opinion, nous venons à nous y conformer; à mesure que nous y faisons plus de réflexion, et que nous l'examinons de plus près.

III. Quand des expériences que nous ne savions pas auparavant, surviennent après celles qui avoient été le fondement de notre opinion.

IV. Quand nous jugeons en conséquence d'un plus grand usage des choses que nous examinons.

V. Quand les jugemens que nous avons portés sur des choses de même nature, se sont vérifiées dans la suite.

Tels sont à peu près les divers caractères qui, selon leur étendue ou leur nombre plus considérable, rendent notre opinion plus semblable à la vérité: en sorte que si toutes ces circonstances se rencontroient dans toute leur étendue, alors comme l'opinion seroit parfaitement semblable à la vérité, elle passeroit non-seulement pour vraisemblable, mais pour vraie; ou même elle le seroit en effet. Comme une étoffe qui par tous les endroits ressembleroit à du blanc, non-seulement seroit semblable à du blanc, mais encore seroit dite absolument blanche.

168. Ce que nous venons d'observer sur la vraisemblance en général, s'applique comme de soi-même à la vraisemblance qui se tire de l'autorité et du témoignage des hommes. Bien que les hommes en général puissent mentir, et que même nous ayons l'expérience qu'ils mentent souvent : néanmoins la nature ayant inspiré à tous les hommes l'amour du vrai, la présomption est que celui qui nous parle suit cette inclination, lorsque nous n'avons aucune raison de juger ou de soupçonner qu'il ne dit pas vrai.

169. Les raisons que nous en pourrions avoir, se tirent ou de sa personne, ou des choses qu'il nous dit : de sa personne, par rapport ou à son esprit, ou à sa volonté.

170. Par rapport à son esprit : 1.° s'il est peu capable de bien juger de ce qu'il rapporte ; 2.° si d'autres fois il s'y est mépris ; 3.° s'il est d'une imagination ombrageuse ou échauffée ; caractère très-commum même parmi des gens d'esprit, qui prennent aisément l'ombre ou l'apparence des choses, pour les choses mêmes ; et le fantôme qu'ils se forment, pour la vérité qu'ils croient discerner.

171. Par rapport à sa volonté : 1.° si c'est un homme qui se soit fait une habitude de parler autrement qu'il ne pense ; 2.° si l'on a éprouvé

qu'il lui échappe de ne pas dire exactement la vérité ; 3.° si l'on aperçoit dans lui quelque intérêt à dissimuler : on doit alors être plus réservé à le croire.

172. A l'égard des choses qu'il dit : 1.° si elles ne se suivent et ne s'accordent pas bien ; 2.° si elles conviennent mal avec ce qui nous a été dit par d'autres personnes aussi dignes de foi ; 3.° si elles sont par elles-mêmes difficiles à croire, ou en des sujets où il ait pu aisément se méprendre.

173. Les circonstances contraires rendent vraisemblable ce qui nous est rapporté; savoir : 1.° quand nous connoissons celui qui nous parle pour être d'un esprit juste et droit, d'une imagination réglée et plausible, d'une sincérité exacte et constante ; 2.° quand d'ailleurs les circonstances des choses qu'il dit ne se démentent point entre elles, mais s'accordent avec des faits ou des principes dont nous ne pouvons douter. A mesure que ces mêmes choses sont rapportées par un plus grand nombre de personnes, la vraisemblance augmentera aussi. Elle pourra même de la sorte parvenir à un si haut dégré, qu'il sera impossible de suspendre notre jugement, à la vue de tant de circonstances qui ressemblent au vrai.

CHAPITRE XXIII.

Eclaircissement d'une difficulté sur la vraisemblance, dans les témoignages transmis.

174. On propose une difficulté touchant ce que je viens de dire, Que la vraisemblance augmente à proportion du nombre des personnes qui rendent le témoignage sur lequel elle est fondée. La difficulté tombe sur le nombre des témoignages rendus par des personnes qui ne parlent que sur l'autorité les unes des autres ; en sorte qu'il n'y ait que les premières qui aient rendu témoignage, d'après la connoissance qu'elles avoient personnellement et par elles-mêmes d'un fait, sans l'intervention d'aucune autre autorité.

175. Dans cette supposition, on demande si tous les témoignages qui ont été rendus uniquement d'après le premier témoignage, étant réunis ensemble, forment une autorité plus grande que ne faisoit uniquement le premier. M. Locke juge que l'autorité en est manifestement moins grande. Il apporte pour preuve, que plus une vérité s'éloigne de sa source, plus elle s'affoiblit; *de manière qu'un témoignage a moins de force, à mesure qu'il est plus éloigné de la vérité originale. Un homme digne de foi*, dit-il, *venant à témoigner qu'une chose lui est connue, est une bonne preuve ; mais si un autre également croyable la rapporte sur le témoignage du premier, le témoignage est plus foible.* Si un troisième le dit sur le rapport du second, le témoignage est encore plus foible, et ainsi

au reste : de sorte que venant au centième, le témoignage se trouvera comme dénué de force ; sur quoi cet auteur blâme certaines gens, chez qui les opinions acquièrent *de nouvelles forces en vieillissant* : c'est sur ce fondement, ajoute-t-il, que des propositions *évidemment fausses, ou assez incertaines dans leur commencement, viennent à être regardées comme des vérités authentiques, par une probabilité prise à rebours.* Chacun des points qu'avance un auteur si ingénieux, à l'égard d'une difficulté si intéressante, me paroît mériter une discussion particulière.

176. Il est certain d'abord qu'une opinion fausse ou incertaine, n'en devient pas moins fausse ou moins incertaine pour vieillir ; et que la pratique de la juger certaine, précisément parce qu'elle est ancienne et fort répandue, est digne de mépris. Le temps ne prescrit jamais contre la vérité. D'ailleurs cette pratique paroît hors de la question dont il s'agit, et n'est plus dans les termes de l'hypothèse énoncée par M. Locke.

177. En effet il parle, dans sa supposition, du témoignage d'une vérité, laquelle passe jusqu'à nous par divers témoins qui se sont succédés, mais en supposant chacun d'eux également croyable et digne de foi. Or dans cette supposition (pourvu qu'on y demeure précisément) il me paroît que le témoignage ne doit pas s'affoiblir, pour avoir passé par divers témoins, fussent-ils au nombre de cent. Afin de voir la chose dans son jour, mettons-la dans l'exemple d'un fait historique.

178. Je suppose qu'un auteur digne de foi, a écrit d'abord qu'un monarque nommé Cyrus avoit conquis un grand empire dans l'Asie, et qu'il a régné sur les Perses : si un second auteur également digne de

foi, nous témoigne ce fait d'après le premier écrivain, puis un troisième d'après le second, et ainsi des autres jusqu'au centième, en sorte que chacun des cents soit également digne de foi; je dis que, dans cette supposition, le centième témoignage, pour être éloigné de la vérité originale, n'en sera point affoibli. La raison que j'ai d'ajouter foi au premier témoignage, qui fonde un degré de vraisemblance, est la même qui fonde un égal degré de vraisemblance au centième témoignage; puisque, selon la supposition, je trouve également partout des témoins dignes de foi, qui, de main en main, ou de bouche en bouche, ont fait passer jusqu'à moi la même vérité; sans que j'aperçoive ou que j'aie sujet de soupçonner qu'elle ait été altérée.

179. Aussi ne juge-t-on pas que nous soyons moins assurés aujourd'hui que Cyrus a regné sur les Perses, qu'on l'étoit il y a cent ans; et on ne l'étoit pas moins il y a cent ans, qu'il y a deux cents ans; ni moins il y a deux cents ans, que mille ans auparavant; ni moins il y a mille ans, qu'environ cent ans après la mort de Cyrus.

Il paroît donc que M. Locke se méprend, en jugeant que la vraisemblance s'affoiblit après une suite de témoins *dont l'autorité est également digne de foi.* Ce qui est vrai, c'est que la supposition ne se trouve guères exactement conforme à la réalité, par rapport aux faits qui ne sont ni publics ni intéressans. Car le moyen que tant de témoins se trouvent également *dignes de foi?* c'est-à-dire, également sincères, judicieux, exacts à rapporter fidèlement et précisément ce qu'ils ont vu ou entendu; sans y ajouter ou diminuer les moindres circonstances, soit dans le sens

des choses, soit dans les expressions, qui d'une bouche à l'autre altèrent imperceptiblement le sens.

180. Au reste il faut faire une grande distinction entre les différentes vérités transmises par une longue suite de témoignages successifs et par la voie qu'on appelle communément *voie de tradition.*

181. Si elles se trouvent chargées d'un nombre de motifs ou de circonstances particulières, qui peuvent aisément échapper à l'esprit, à la mémoire, et à l'inexactitude du langage humain ; si elles sont de nature à pouvoir être altérées, soit par des endroits qu'on ne sauroit vérifier, ou par l'intérêt que l'on pourroit avoir de les déguiser : alors la voie de tradition peut ou doit n'être pas facilement admise.

182. Mais s'il ne se rencontre rien de semblable, une tradition ancienne en est plus croyable. Non pas que les témoignages qui lui sont rendus après une longue suite d'années, aient au fond plus de force que les premiers témoignages qui ont commencé la tradition : mais parce qu'ayant passé par beaucoup d'esprits, (si ce sont des esprits clairvoyans, judicieux, habiles, et surtout qui aient eu un puissant intérêt dans tous les temps à examiner et à vérifier le premier témoignage qui a commencé la tradition,) il est évident que ce premier témoignage en devient moins suspect et plus assuré. En effet on pourroit imaginer qu'on y auroit d'abord ajouté foi sur des préjugés et des intérêts qui ne sauroient demeurer les mêmes dans tous les temps ; et par conséquent la suite des temps et des témoignages nous rend le premier témoignage moins suspect, et pour mieux dire, plus irréprochable.

183. Par-là il est des opinions qui acquièrent des

preuves et des forces en vieillissant; sans quoi il s'en-suivroit une chose bizarre, savoir, qu'un titre authentique vérifié par un grand nombre d'arrêts ou de témoignages portés en conséquence les uns des autres dans tous les temps, en deviendroit plus douteux; et ce qui se trouve ainsi de plus respectable et de plus autorisé dans la société civile, se trouveroit le plus méprisable et le moins judicieux.

CHAPITRE XXIV.

De l'usage du vraisemblable.

184. QUOIQUE cet article semble regarder des pratiques qui ne conviennent point à une science de spéculation, il ne sera pas néanmoins mal à propos de nous y arrêter un moment. Comme la spéculation sert ordinairement de principe à la pratique, la pratique servira ici d'interprète à la spéculation.

185. L'usage le plus naturel et le plus général du vraisemblable, est de suppléer pour le *vrai :* en sorte que là où notre esprit ne sauroit atteindre le vrai, il atteigne du moins le vraisemblable, pour s'y reposer comme dans la situation la plus voisine du vrai.

186. A l'égard des choses de pure spéculation, il est bon d'être réservé à ne porter son jugement dans les choses vraisemblables, qu'après

une grande attention. Pourquoi ? Parce que l'apparence du vrai subsiste alors avec une apparence de faux, qui peut suspendre notre jugement jusqu'à ce que la volonté le détermine.

187. Je dis le *suspendre ;* car elle n'a pas la faculté de déterminer l'esprit à ce qui paroît le moins vrai.

188. Ainsi dans les choses de pure spéculation, c'est très-bien fait de ne permettre à la volonté de déterminer l'entendement, que lorsque les degrés de vraisemblable sont très-considérables, et qu'ils font presque disparoître les apparences de faux et le danger de se tromper.

En effet, dans les choses de pure spéculation, il ne se rencontre nul inconvénient à ne pas porter son jugement, si l'on court quelque hasard de se tromper. Or pourquoi juger, quand d'un côté on peut s'en dispenser; et que d'un autre côté, en jugeant, on s'expose à donner dans le faux ?

189. Il faudroit donc s'abstenir de juger sur la plupart des choses ; n'est-ce pas le caractère d'un stupide ? Tout au contraire, c'est le caractère d'un esprit sensé et d'un vrai Philosophe de ne juger des objets que par leur évidence, quand il ne se trouve nulle raison d'en user autrement. Or il ne s'en trouve aucune

de juger dans les choses de pure spéculation, quand elles ne sont que vraisemblables. Contentez-vous donc de juger alors sur ce qui sera évident; savoir, que telle opinion est vraisemblable, ou la plus vraisemblable : mais ne jugez pas absolument pour cela que l'opinion la plus vraisemblable est vraie. Cette pratique fomenteroit un penchant de la volonté qui n'est déjà que trop grand ; qui est de porter l'esprit à juger vrai ce qu'il plaît à la volonté qu'il le soit.

190. Quelques-uns ne verront peut-être pas d'abord la différence qui se trouve, entre juger véritablement qu'une chose est vraisemblable, et juger que cette chose vraisemblable est vraie : mais pour peu qu'on y fasse attention, on y trouvera une différence essentielle.

191. Cependant cette règle si judicieuse dans les choses de pure spéculation, n'est plus la même dans les choses de pratique et de conduite ; où il faut par nécessité agir ou ne pas agir. Quoique la volonté ne doive pas déterminer l'entendement à prendre le vrai pour le vraisemblable, elle doit néanmoins le déterminer, par rapport aux choses de pratique, à s'en contenter comme du vrai ; n'arrêtant les yeux de l'esprit que sur les apparences de vérité, qui dans le vraisemblable surpassent les apparences de faux.

192. La raison de ceci est évidente : c'est que, par rapport à la pratique, il faut agir, et par conséquent prendre un parti. Si l'on demeuroit indéterminé, on n'agiroit jamais ; ce qui seroit le plus pernicieux, comme le plus impertinent de tous les partis. Ainsi pour ne pas demeurer indéterminé, il faut comme fermer les yeux à ce qui pourroit paroître de vrai dans le parti contraire à celui qu'on doit embrasser et qu'on embrasse actuellement.

193. A la vérité, dans la délibération, on ne peut regarder de trop près aux diverses faces ou apparences de vrai qui se rencontrent de côté et d'autre, pour se bien assurer de quel côté est le vraisemblable : mais quand on en est une fois assuré, il faut, comme j'ai dit, par rapport à la pratique le regarder comme vrai, et ne le point perdre de vue ; sans quoi on tomberoit nécessairement dans l'inaction ou dans l'inconstance ; caractère de petitesse ou de foiblesse d'esprit.

194. Plusieurs s'imaginent que l'indétermination et le changement viennent souvent des lumières de l'esprit, qui aperçoit toutes les raisons et toutes les apparences de vérité pour et contre un même parti, et qui sent toute la force des unes et des autres : ce qui l'empêche d'abandonner entièrement les unes en fa-

veur des autres. Mais au fond cette indétermination est toujours un défaut de l'esprit, qui au milieu des faces diverses d'un même objet, ne discerne pas lesquelles doivent l'emporter sur les autres. Or c'est ce que doit voir un esprit juste, dans la nécessité de se déterminer. Hors de ce besoin, on pourroit très-bien, et souvent avec plus de sagesse, demeurer indéterminé entre deux opinions qui ne sont que vraisemblables, comme je l'ai déjà exposé.

SECONDE PARTIE.

Où l'on recherche les premières vérités par rapport aux êtres considérés en général.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Être en général.

195. Nous avons recherché jusqu'ici, quel étoit dans nos jugemens l'endroit qui leur donne le caractère de premières vérités. Il s'agit présentement de découvrir la nature et les propriétés des êtres sur lesquels en général nous portons notre jugement : de sorte que la considération précise de leurs principaux attributs, nous fournisse des notions exactes, qui fassent autant de premières vérités au sujet de tous les êtres.

Il semble que nous devrions exposer d'abord ce qu'est l'*être* en soi : mais l'idée en est si simple et si nécessaire, qu'on ne peut le faire da-

vantage connoître. Ainsi quand nous dirons que *l'être est ce qui existe*, ou *ce qui est opposé au néant*, comme le disent quelques-uns, la chose n'en sera pas plus éclaircie ; puisque les termes de la définition, tels qu'*exister*, *néant*, ne sont ni plus clairs ni plus simples que celui d'*être*.

196. Dans quelque être que ce soit, ce que l'on y peut découvrir en général se considère sous deux regards : 1.° Par les endroits sans lesquels il ne seroit pas dit cet être même ; c'est ce qui s'appelle *l'essence*. 2.° Par les endroits sans lesquels il seroit dit encore ce même être ; c'est ce qui s'appelle *mode* ou *manière d'être*. Ainsi quand nous trouvons que l'homme ne seroit point homme, sans être *animal raisonnable ;* nous jugeons que ces deux idées *d'animal* et de *raisonnable* font l'essence de l'homme ; et quand nous trouvons, au contraire, que l'homme seroit toujours homme, sans avoir le goût de la poésie, et sans avoir cinq pieds de haut, nous jugeons que ce *goût* ou cette *hauteur* est un mode. Ainsi tout ce qui est ou qui peut s'imaginer dans tout être, c'en est ou *l'essence*, ou *le mode*. Nous parlerons d'abord de *l'essence*, et ensuite des *modes*.

CHAPITRE II.

De l'essence des êtres.

197. On définit communément l'essence : *ce par quoi une chose est ce qu'elle est ;* mais comme une chose est par elle-même ce qu'elle est, la définition de l'essence se termine à dire que *l'essence d'une chose* est d'être *cette chose :* ce qui ne nous fait guère plus connoître l'*essence* en général, que si on ne s'étoit point mêlé de l'expliquer.

198. D'autres fois les Philosophes, voulant découvrir l'essence de chaque être particulier, représentent certain amas de qualités, dont ils font un amas d'idées qu'ils appellent *définition ;* supposant que tout ce qui est exprimé dans cette définition, est l'*essence* de la chose, ou que tout ce qui n'y est point exprimé, n'est point l'*essence* de cette chose : sur quoi il se présente à faire une observation importante.

199. L'objet de cet amas d'idées qui forment une définition, n'est pas précisément, hors de notre pensée, tel qu'il est dans notre pensée. Ainsi l'amas d'idées qui forment la définition d'un globe, c'est-à-dire d'une figure parfaitement ronde et dont la superficie est partout

très-également éloignée d'un certain point qu'on nomme *centre ;* cet objet, dis-je, n'est pas hors de nous, tel que nous le représente cette amas d'idées, puisqu'il n'existe point de globe dont la rondeur soit parfaite et dont tous les points dans sa superficie soient en effet très-également éloignés du centre. Cette essence du globe qui est l'objet de ma pensée, quand je définis un globe, n'est donc pas un objet qui soit, hors de ma pensée, précisément tel qu'il est dans ma pensée. De même, quand on a défini si long-temps la terre que nous habitons, un *globe* composé *de terre et d'eau ;* tout cet amas d'idées ou de qualités n'étoit pas réellement, hors de notre esprit, tel qu'il étoit dans notre esprit ; puisqu'il s'est trouvé, selon les observations de l'Académie des sciences de Paris (année 1713.) que la terre que nous habitons n'étoit point un *globe*, mais une ovale. (On la croit maintenant un sphéroïde aplati vers les pôles.) De même encore à l'égard de l'homme, qu'on définit un *animal raisonnable ;* cette essence de l'homme qui est ici l'objet de ma pensée, n'est pas, hors de moi, précisément telle qu'elle est dans ma pensée ; car si elle l'étoit précisément, elle existeroit, hors de moi, telle qu'elle est dans ma pensée, sans qu'il fût possible d'y ajouter rien ou d'en diminuer rien : cependant

non-seulement on peut, mais on doit ajouter quelque chose à cette définition, pour la rendre conforme à ce qu'est l'homme hors de ma pensée : car il est non-seulement *animal raisonnable*, mais encore il est raisonnable de telle figure. Par-là, si on se représentoit un animal raisonnable sous la figure d'un ours ou d'un hanneton, on ne se représenteroit point l'homme tel qu'il est réellement hors de notre esprit : nulle essence d'homme n'existant réellement sous la figure d'un ours ou d'un hanneton ; et même nous ne voyons pas comment elle y pourroit naturellement subsister.

200. Je sais qu'on a coutume de dire que la figure de l'homme n'est que sa propriété, et et non pas son essence : mais je demande si l'homme, tel que Dieu l'a fait réellement, peut se trouver sans cette propriété ? Il est évident que non. Elle est donc nécessairement attachée à l'homme, tel que Dieu l'a fait. La définition d'animal raisonnable ne représente donc pas exactement tout l'homme, tel qu'il existe réellement.

201. De plus, si cette propriété n'appartient pas réellement à l'essence de l'homme, pourquoi les monstres dont on a vu des femmes accoucher, sont-ils déclarés, par leur figure seule, ne pouvoir être des hommes ? Pour-

quoi n'attend-on pas qu'ils aient l'âge de raisonner, pour juger s'ils sont des animaux raisonnables ? D'un autre côté, pourquoi la seule figure humaine fait-elle juger qu'un imbécille est homme, bien qu'on ne l'ait jamais entendu raisonner ? La figure, la taille, une certaine constitution corporelle est donc de l'essence réelle de l'homme ; et l'homme est donc réellement quelque autre chose que ce qui est exprimé dans sa définition.

202. L'essence que nous avons dans notre esprit par la *définition*, et que nous appellerons désormais *essence représentée*, (parce qu'elle n'est autre chose que la représentation que se fait notre esprit, de ce que nous jugeons être de plus particulier et de plus intime dans les choses qui sont hors de nous,) cette essence représentée, dis-je, n'est donc pas l'essence que j'appellerai désormais réelle ; car celle-ci consiste dans un amas intime de qualités, qui ne pouvant pas toujours être aperçues, démêlées ou exprimées, n'est pas précisément ni ce qui s'exprime par la définition, ni cette essence *représentée* par la définition, que quelques-uns pourroient confondre avec l'essence *réelle*. Les Philosophes ont pourtant coutume de les distinguer sous les noms, l'une *d'essence métaphysique*, et l'autre *physique*. Pour profiter de

leur distinction qui est si importante, tous doivent se souvenir que l'essence métaphysique n'est qu'une pensée qu'ils se forment à eux-mêmes, souvent l'un d'une façon, et l'autre de l'autre : comme on le voit par les définitions toutes différentes d'une même chose, formées selon les idées particulières qu'ils en ont conçues chacun de leur côté. Or ce qu'ils en ont conçu n'étant pas toujours conforme à la nature intime, réelle et totale de la chose, l'essence métaphysique est, ordinairement parlant, beaucoup moins la nature de la chose, que l'idée que chacun s'en forme. Avec cette réflexion, quelques-uns doivent rabattre de la haute estime qu'ils ont de l'essence métaphysique, s'ils ne veulent s'exposer à prendre une idée pour une réalité.

CHAPITRE III.

De deux notions de l'essence, attribuées, l'une à Platon, et l'autre à Descartes.

203. La première et la plus ancienne de ces opinions, est celle qu'on attribue à Platon : savoir, que l'*essence de chaque chose est par elle-même éternelle et immuable*. Examinons de près quel est le sens légitime de ces termes, qui ne peuvent s'entendre que d'une essence *réelle*, ou d'une essence *représentée*.

204. Si on les entend d'une essence réelle, on parle d'une chose existante réellement, en quelque temps que ce soit : présent, passé ou avenir. Or je ne sache point d'être existant par lui-même, éternel et immuable, sinon Dieu, qui a créé tous les autres dans le temps et à sa volonté : et par-là il n'y a aussi d'essence qui soit éternelle et immuable, que celle de Dieu. Si c'est que Platon s'imaginoit que les essences existantes de toutes choses étoient de soi éternelles, comme l'est celle de Dieu ; il auroit enseigné une fausseté également impie et manifeste, dont l'expression seule doit nous paroître dangereuse, au lieu de la faire valoir.

205. De plus, dire que l'essence réelle est immuable, c'est dire que Dieu même ne peut altérer en rien les choses existantes telles qu'il les a faites : (car c'est-là ce que nous appelons *essence réelle.*) Or que Dieu ne puisse rien changer aux choses qu'il a faites, ni les faire autrement, c'est ce qui paroît encore insoutenable : c'est donner, sans raison, des bornes à la toute-puissance divine. On ne peut donc pas dire, en ce sens-là, que l'essence réelle des choses, telles que Dieu les a faites, soit *immuable.*

206. On ne peut pas dire avec plus de raison, que l'essence des choses est immuable et éternelle, au sens que se figurent quelques-uns ; savoir, qu'il n'y a qu'un certain nombre d'essences ou de modèles de choses, selon lesquels tous les êtres sont formés, et à quoi il faut que tout ce qui est possible se rapporte : en sorte que Dieu même ne pourroit rien faire au-delà de ce nombre déterminé d'essences : car ce seroit là donner de nouveau à la toute-puissance de Dieu, des bornes qu'elle ne peut avoir.

207. Il ne reste donc qu'à examiner si l'éternité et

l'immutabilité d'essence convient à l'essence représentée et métaphysique, laquelle consiste dans l'idée et le jugement particulier que nous formons sur l'essence des choses : comme quand nous jugeons que l'essence d'un homme est d'être animal raisonnable. Or en supposant que l'essence soit telle pensée ou tel jugement, l'essence ne sauroit être dite immuable ni éternelle; puisque ce jugement et cette pensée ne le sont pas. (N. 202.)

208. Si l'on veut dire seulement que ce que nous appelons *homme* n'a jamais pu être qu'*animal raisonnable*, comme ce que nous appelons *triangle* n'a jamais pu être qu'une figure composée de trois lignes et de trois angles, la proposition sera très-vraie; et d'une vérité si évidente, qu'il semblera puéril de faire valoir sous des termes mystérieux, ce qui de soi-même saute aux yeux de tout le monde. Car il est bien clair que si *animal raisonnable* est ce que nous appelons *homme*, l'homme n'a jamais pu être qu'un animal raisonnable. *Homme* et *animal raisonnable* signifiant ici précisément la même idée : dire que l'homme n'a jamais pu être qu'*animal raisonnable*, c'est dire uniquement que l'*homme* n'a jamais pu être que l'*homme*, et que l'*animal raisonnable* n'a jamais pu être que l'*animal raisonnable*; ou si vous voulez, c'est dire que *telle chose* ou *telle idée* n'a jamais pu être que *telle chose* ou *telle idée*.

209. Mais de savoir si telle idée ou tel jugement que je me suis formé d'une chose existante hors de moi, ou si telle *essence représentée* dans mon esprit, ne peut et ne doit pas changer, par rapport à l'essence réelle existante au dehors, que je veux actuellement me représenter, et à laquelle elle n'est pas toujours

conforme ; c'est ce qui ne sauroit être un véritable sujet de dispute. Il est clair qu'il faut changer un jugement, quand il ne se trouve pas vrai ; quitter une définition défectueuse, pour une définition juste ; et enfin une essence mal représentée, pour une essence bien représentée. A prendre la chose de ce biais, il est évident que rien n'est moins immuable que l'essence.

210. C'est peut-être sur cela, qu'il s'est élevé une opinion directement opposée à celle des Platoniciens, et qui est, dit-on, celle de Descartes ; savoir, que l'essence des choses est si peu immuable, que Dieu la peut changer comme il lui plaît, pour faire de chaque essence une tout autre essence. Ainsi, bien que l'essence d'une montagne soit d'avoir une vallée, Dieu néanmoins peut très-bien, selon ces Philosophes, faire une montagne sans vallée. C'est là donner dans un autre excès, qui fait un pur verbiage ; et j'admire qu'on puisse l'attribuer à Descartes, sans entreprendre de le rendre ridicule : car enfin une montagne sans vallée, est une montagne qui n'est point montagne, et qui ne le sauroit être ; puisque nous appelons *montagne*, une terre élevée dont le bas s'appelle *vallée ;* il faudroit donc alors que Dieu *pût faire ce qui ne se peut faire*. Or parler ainsi, c'est dire des mots qui ne forment nùl sens et nulle idée, et qui, au contraire, détruisent toute idée et toute raison. Il se trouve ainsi, dans ce qu'ont avancé, au sujet de l'essence, d'anciens et de nouveaux Philosophes, une confusion de mots, qui a causé en divers temps différentes confusions d'idées dont il faut également revenir pour démêler les premières vérités que nous pouvons découvrir au sujet de l'essence.

CHAPITRE IV.

Des choses dites avoir même essence.

211. Nous concevons clairement que Dieu pourroit faire tous les êtres autrement qu'ils n'existent ; non pas au sens qu'un même être pût au même temps exister de telle manière, et ne point exister de telle manière ; cette supposition se détruiroit elle-même : mais au sens, qu'au lieu de cet être que nous appelons en particulier *homme*, Dieu pouvoit faire un être, qui, avec toutes les prérogatives de l'homme, en auroit beaucoup d'autres : par exemple, qui auroit plus de cinq sortes de sens, pour éprouver des perceptions dont nous sommes incapables ; ou qui pourroit en un instant faire cent lieues ; ou qui n'auroit pas besoin de la nourriture ordinaire ; enfin qui auroit mille autres facultés semblables.

D'ailleurs comme cet être auroit eu des prérogatives de surérogation à ce que nous appelons communément *homme* ; Dieu pourroit faire aussi un être qui auroit quelques prérogatives de l'homme, sans les avoir toutes : par exemple, un être qui n'auroit jamais eu plus de connoissance que n'en a un enfant de deux

ans, et dont l'esprit n'auroit jamais été capable d'aucun raisonnement formel.

212. Dans la supposition de ces deux nouvelles sortes d'êtres qui auroient quelque chose de semblable, et quelque chose de dissemblable à la sorte d'être, qui est l'homme tel que Dieu l'a fait; on disputeroit si ces trois sortes d'êtres auroient une même essence ou une essence différente : s'ils auroient une même essence d'homme commune à tous les trois, ou s'ils auroient chacun une essence particulière. Cependant la dispute rouleroit uniquement sur des mots, pour savoir ce qu'on voudroit appeler *même essence*, ou *essence de l'homme*. Supposé d'ailleurs qu'on fût convenu d'appeler *essence de l'homme* tout ce qui est *animal raisonnable*, la dispute tomberoit alors sur d'autres mots : pour savoir ce qu'on entend par *animal raisonnable*; et si le mot *animal* doit s'appliquer à un être qui auroit l'usage de plus de cinq sortes de sens, sans avoir besoin de nourriture; ou si le mot *raisonnable* pourroit s'appliquer à un être incapable, comme nous le supposons, d'un raisonnement formel, quoique d'ailleurs il fût (selon la supposition) de la même constitution physique qu'un enfant de deux ans, qui au fond a une ame raisonnable. La contestation, dis-je, rouleroit uni-

quement sur le mot ; et personne, de côté ni d'autre, ne se méprendroit, sinon dans le mot : l'un disant que ces trois sortes d'êtres seroient *différentes essences*, et l'autre disant que ces trois êtres ne font qu'une *essence*. Car les disputans auroient tous les mêmes idées exprimées dans la supposition ; reconnoissant ce qu'elle admet de semblable ou de dissemblable, dans les trois sortes d'êtres dont on parle. Ainsi ayant tous les mêmes idées, ils ne disputeroient donc plus que de mots, pour savoir quels noms il convient d'appliquer à ces idées, auxquelles l'un voudroit appliquer les noms d'*unité d'essence*, et les autres, les noms de *variété d'essence*. Afin d'ôter de pareils embarras de mots, qui surviennent si souvent au sujet de l'*essence*, et pour former là-dessus des notions qui soient autant de premières vérités, il ne faut qu'avoir présent à l'esprit les points suivans :

213. 1.° L'essence réelle de chaque chose n'est que la chose même, telle qu'il a plu à Dieu de la faire. 2.° Au lieu de cette chose, Dieu en pouvoit faire une autre qui participât plus ou moins aux qualités de la première. 3.° Quand Dieu a fait une chose ou un être avec certaines qualités ou prérogatives, dans lesquelles consiste cette chose et l'essence de cette chose, on ne peut pas supposer que Dieu fasse

sentée ; puisque réellement il n'existe point de cercle indépendamment de la matière ; ni de cercle existant matériellement qui soit parfaitement rond, tel qu'il est dans notre pensée par une idée abstraite, (N. 49.) laquelle fait, comme nous avons dit, l'*essence représentée* ou l'*espèce*. L'essence d'un cercle réelle et existante hors de nous, n'est donc que le fer ou le bois ou l'encre qui existe en figure de cercle, laquelle n'est jamais parfaitement ronde ; et qui fait un cercle existant en particulier, différent de tout autre cercle particulier existant. C'est donc une erreur manifeste, que de donner une essence réelle à des idées abstraites, ou essences représentées, qui n'ont nulle autre existence que la substance de notre ame, dont elles ne sont que les pensées ou modifications.

Peut-être s'étonnera-t-on que j'insiste sur des choses qui sont par elles-mêmes évidentes, quand on les regarde un peu de près et dans leur vrai jour : mais bien que cet éclaircissement ne consiste que dans des mots ou des idées à démêler, il dissipera les difficultés qui ont souvent embarrassé ou même agité les esprits au sujet de l'essence. C'est là, si je ne me trompe, le fondement d'une philosophie idéale, qui voudroit devenir à la mode aux dépens de la réalité, et des premières vérités que nous devons admettre touchant l'essence des êtres.

CHAPITRE VI.

Examen de la manière dont la définition explique la nature ou l'essence des choses.

217. La principale difficulté qui se trouve à bien comprendre ce que c'est que *nature*, c'est l'ambiguité de ce mot ou les différentes idées qui y sont attachées.

Il signifie 1.° l'assemblage de tous les êtres que l'esprit humain est capable de connoître; 2.° le principe universel qui les forme et qui les conduit : ce principe au fond n'est autre que Dieu, désigné par le mot de *nature* en tant qu'il est le principe du mouvement dans tout ce qui nous frappe par le moyen de nos sens. 3.° Il signifie la constitution particulière et intime qui fait chaque être en particulier ce qu'il est ; 4.° la disposition qui se trouve dans les êtres indépendamment de toute industrie ou de la volonté humaine ; et en ce sens-là ce qui est naturel est opposé à l'artificiel : ainsi disons-nous que la chute de l'eau qui tombe d'un torrent est naturelle ; et que la chute de l'eau qui tombe dans une cascade de jardin est artificielle, en tant qu'elle a été disposée par l'industrie humaine à tomber de la sorte ; nous

en parlerons ailleurs plus au long. 5.° Enfin le mot *nature* signifie l'idée que nous nous formons de ce que nous jugeons de plus intime en chaque chose, et que nous exprimons par la définition ; c'est ce qui s'appelle dans les Ecoles (comme j'ai dit) *essence métaphysique*, et ce que nous avons appelé *essence représentée :* sur quoi on peut faire les réflexions suivantes.

Bien que les Philosophes définissent ordinairement la définition, *un discours qui explique la nature de chaque chose*, elle explique au fond beaucoup moins la nature de la chose, que la signification du mot qui indique la chose. Or la signification d'un mot qui indique une chose, n'est rien moins que la nature totale et complète de cette chose même. Pour en être convaincu d'une manière sensible, il suffit de considérer que le nom de chaque chose a été établi par le commun des peuples, qui ne sont rien moins que Philosophes ; et qui n'ont prétendu, en établissant un mot, que faire distinguer parmi eux ce qu'actuellement ils ont dans l'esprit, quand ils prononcent un certain mot.

218. D'ailleurs il est évident qu'un mot, par sa signification, peut très-bien faire distinguer la chose signifiée, d'avec toute autre chose,

sans en atteindre ou en expliquer la nature. Par exemple, je ferai très-bien distinguer ce que j'entends par le mot *mer* ou *la mer*, en disant que c'est *un amas d'eau salée qui occupe environ la moitié de la superficie du globe terrestre ;* mais pour la faire ainsi distinguer, je n'atteins ni n'explique pas au juste sa nature, telle que la comprend un ange ou Dieu même : preuve évidente que la définition n'explique pas la nature de la chose dans toute son étendue ; mais seulement la signification des mots, pour faire distinguer les objets dont nous voulons parler.

219. Nous pouvons ici, après M. Locke, faire utilement l'analyse de la méthode établie dans les Ecoles, de définir par le moyen du genre et de la différence : le *genre* comprend ce que la chose définie a de commun avec d'autres choses ; la *différence* comprend ce que la chose a de particulier, et qui ne lui est commun avec nulle autre chose. Cette méthode n'est qu'un supplément à l'énumération des diverses qualités de la chose définie : comme quand on dit de l'homme que c'est un *animal raisonnable ;* le mot *animal* renferme les qualités de *mouvant*, *vivant*, *sensible*, etc. et n'est que pour suppléer à l'énumération de ces qualités différentes.

220. Cela est si vrai, que s'il ne se trouve point de mot particulier qui exprime toutes les qualités de la chose définie, alors il faut avoir recours à l'énumération même des qualités : par exemple, si l'on veut définir *une perle*, on ne le pourra faire en marquant simplement un genre et une différence précise, comme on en marque dans la définition de l'homme; et cela parce qu'il n'y a point de mot qui seul renferme toutes les qualités qu'une perle a de communes avec d'autres êtres. C'est ainsi que la méthode de définir par voie de genre et de différence, est le supplément ou l'abrégé de l'énumération des qualités que l'on découvre dans la chose définie : mais ce que l'on en découvre n'étant pas toute sa nature, la définition ne se trouvera autre chose que l'explication de la vraie signification d'un mot, et du sens que l'usage y a attaché; et non pas de la nature effective, réelle et totale de la chose indiquée par le mot.

CHAPITRE VII.

Eclaircissement sur la différence entre la définition du mot, et la définition de la chose.

221. On peut tirer de ce que j'ai dit ci-dessus, une conséquence qui aura besoin d'être éclaircie : savoir, que toutes les définitions d'une chose n'étant que des explications du mot qui la signifie, il n'y auroit plus de différence entre définir la chose, et définir le mot : puisque définir un mot n'est qu'expliquer sa signification ; et que définir une chose n'est, selon nos principes, qu'expliquer le mot qui la signifie.

222. Je réponds qu'il ne laisse pas de se trouver une différence très-grande entre ce qu'on appelle communément *définition* du *nom* ou *du mot*, *et définition de la chose*, bien que cette différence ne soit pas telle que plusieurs se l'imaginent. L'une et l'autre définition, à la vérité, n'est que l'explication de la signification d'un mot : mais la première est l'explication d'un mot établi par l'usage reçu, conformément aux idées qu'il a plu en général aux hommes d'y attacher ; au lieu que la seconde est l'explication d'un mot supposé arbitraire, dont je me sers à mon gré, sans prétendre nullement en cette occasion m'assujettir à l'usage établi. Ainsi j'attache à ce mot, selon qu'il me plaît ou que j'en ai besoin, le nombre et la qualité des idées que je déclare actuellement avoir dans l'esprit. Ceci me paroît assez plausible, pour n'avoir pas besoin d'une plus longue exposition.

223. Au reste cette définition d'un mot pris même

arbitrairement, peut, en un sens très-légitime, s'appeler *la nature de la chose définie :* car alors la définition exprime parfaitement la nature de la chose dont je parle et que je définis, telle que je la conçois ; mais ce que je conçois alors n'est pas toujours la nature effective de la chose indiquée par ce mot selon l'usage reçu.

224. Un homme qui ne sachant point le François, choisiroit arbitrairement le mot *triangle*, pour exprimer l'idée de *cercle*, qu'il auroit actuellement dans l'esprit ; et qui déclareroit : *J'entends par triangle une ligne courbe éloignée partout également d'un certain point ;* il est évident que cette définition exprimeroit très-bien la nature de la chose que cet homme auroit actuellement dans l'esprit, qu'il appelle *triangle*, et que nous appelons *cercle* en François : mais nous regarderions sa définition comme une simple définition de *mot ;* parce qu'il n'auroit pas défini la chose indiquée, selon l'usage reçu, par le mot *triangle*.

225. Sur cela il est bon d'observer encore, que cette nature (exprimée par la définition d'un mot quel qu'il soit) étant supposée une fois, on en tire des conséquences dont le tissu forme une science aussi véritable que la Géométrie, qui a uniquement pour base la définition des mots. Tout Géomètre commence par dire : J'entends par le mot *point*, telle chose ; par la *ligne*, telle autre chose ; et de cette définition de mots (qui sont autant de natures que l'esprit forme à son gré,) on parvient aux connoissances les plus profondes, aux conséquences les plus éloignées, et aux démonstrations les plus infaillibles et les plus évidentes. Mais il faut toujours se souvenir que ce sont là des vérités qui n'ont pour fondement que des

natures idéales de ce qu'on s'est mis arbitrairement dans l'esprit ; sans que cela montre ou enseigne rien de la nature existante et réelle des choses.

CHAPITRE VIII.

Des propriétés.

226. Les Philosophes ont coutume d'appeler *propriété* d'une chose, *ce qui n'est pas son essence, mais ce qui coule et est déduit de son essence.* Tâchons à démêler exactement le sens de cette définition, pour y découvrir de nouveau une première vérité qui est souvent méconnue.

Ce qu'on marque dans la définition de la *propriété*, qu'elle est *ce qui coule* ou *se déduit de l'essence*, ne peut s'entendre de l'essence réelle et physique. Supposé, par exemple, ce qu'on dit d'ordinaire, que d'être capable d'admirer *soit une propriété de* l'homme ; cette *capacité d'admirer* est aussi intime et nécessaire à l'homme dans sa constitution physique et réelle, que son essence même, qui est d'être *animal raisonnable* : ensorte que réellement, il n'est pas plutôt ni plus véritablement *animal raisonnable*, qu'il est *capable d'admirer* ; et autant que vous détruisez réellement de cette qualité *capable d'admirer*, autant à mesure dé-

truisez-vous réellement de celle-ci, *animal raisonnable* : puisque réellement, tout ce qui est *animal raisonnable* est nécessairement *capable d'admirer* ; et tout ce qui est capable d'admirer est nécessairement animal raisonnable.

227. La différence de la propriété d'avec l'essence, n'est donc point dans la constitution réelle des êtres, mais dans la manière dont nous concevons leurs qualités nécessaires. Celle qui se présente d'abord et la première à notre esprit, nous la regardons comme l'*essence* ; et celle qui ne s'y présente pas sitôt ni si aisément, nous la regardons comme *propriété*.

De savoir si par divers rapports, ou du moins par rapport à divers esprits, ce qui est regardé comme l'*essence* ne pourroit pas être regardé comme *propriété*, c'est de quoi je ne voudrois pas répondre. Il se peut faire aisément, que parmi diverses qualités également nécessaires et unies ensemble dans un même être, l'une se présente la première à certains esprits, et l'autre la première à d'autres esprits : en ce cas, ce qui est *essence* pour les uns, ne sera que *propriété* pour les autres ; ce qui fera dans le fond une distinction ou une dispute assez inutile. En effet puisque la qualité qui fait la *propriété* et celle qui fait l'*essence* se trouvent nécessairement unies, je trouverai également

et que l'essence se conclut de la propriété, et que la propriété se conclut de l'essence; le reste ne vaut donc pas la peine d'arrêter des esprits raisonnables : en voici un exemple.

Si l'on veut donner pour essence au *diamant* d'être extraordinairement dur, et pour *propriété* de pouvoir résister à de violens coups de marteau; je ne m'y opposerai point: mais s'il me vient à l'esprit de lui mettre pour *essence*, de résister à de violens coups de marteau, et pour *propriété* d'être extrêmement dur, quel droit aura-t-on de s'y opposer? On me dira que c'est qu'on conçoit la dureté dans le diamant, avant la disposition de résister au marteau : et moi je dirai que j'ai expérimenté d'abord, et par conséquent que j'ai conçu en premier lieu, dans le diamant, la disposition de résister aux coups de marteau; et que par-là j'en ai conclu sa dureté, laquelle sous ce rapport n'est connue qu'en second lieu. Dans cette curieuse dispute, je demande qui aura plus de raison de mon adversaire ou de moi? De part et d'autre ce sera une dissertation qui ne peut se terminer sensément, qu'en reconnoissant que la propriété est l'essence, et l'essence est la propriété; puisqu'au fond être dur, et être propre à résister à des coups de marteau, sont absolument la même chose, sous deux regards

différens : l'un n'a de prérogatives par rapport à l'autre, que celle qu'il plaît au hasard ou à mon imagination de lui attribuer ; et c'est tout ce qui suffit pour discerner l'*essence* d'avec *la propriété*. Mais si ce discernement est aussi peu important que nous le disons, valoit-il la peine de nous arrêter ? Oui : l'occupation la plus judicieuse d'une vraie Philosophie, est de dissiper les embarras et les frivoles difficultés d'une partie des Philosophes.

CHAPITRE IX.

Des qualités.

228. Ce mot *qualité* est encore sujet à causer beaucoup de vaines difficultés, lorsqu'on le prend, dans le sens le plus général, pour les attributs réels d'une chose, c'est-à-dire, pour les particularités habituelles qui s'y rencontrent effectivement. Alors certaines qualités sont l'essence de la chose, et d'autres ne le sont pas. Ainsi, être raisonnable et capable d'admirer, sont des qualités réellement essentielles à l'homme : au contraire d'être enjoué, d'être poëte, d'être peintre, d'être grand, ce sont des qualités qui ne se trouveront point de l'essence de l'homme,

en supposant qu'elle consiste uniquement à être animal raisonnable.

229. Je ne crois pas nécessaire d'observer que tout ce qu'on appelle *modifications*, ou *manières d'être*, ne sont autre chose que des qualités ; avec cette différence, que le mot *qualité* se confond peut-être plus communément avec l'*essence* des choses, que le terme *modification* : car celui-ci marque plus expressément que l'on suppose déjà l'essence de la chose tellement constituée, que tout ce qui y survient de modification, pourroit n'y survenir pas, sans que la chose cessât d'être ce qu'elle est et ce qu'on la suppose être essentiellement. Ainsi en supposant que l'essence de l'homme est d'être animal raisonnable, cette essence subsistera toujours, soit qu'on y fasse survenir ou non la qualité de poëte ou de peintre, puisqu'évidemment ce ne sont là que de simples modifications non essentielles : de même en supposant que l'essence du diamant est d'être très-dur, et d'être très-brillant après qu'il a été taillé, la qualité de rouge ou de jaune ne seront à son égard que de simples modifications.

230. Parmi les qualités, il en est dont l'alternative fait l'essence d'une chose ; bien que chacune de ces qualités prise en particulier,

ne fasse point du tout cette essence. Ainsi, bien que ce soit une pure modification à la matière, d'être dans le mouvement plutôt que dans le repos ; ce n'est pas une simple modification, mais une qualité essentielle que cette *alternative*, d'être ou dans le repos ou dans le mouvement.

231. Je parlerai ailleurs de ce qui regarde les qualités par rapport au lieu où elles résident ; pour examiner si certaines qualités, comme la figure et la couleur, sont dans l'objet extérieur qui nous frappe, ou dans nous-mêmes qui en sommes frappés.

CHAPITRE X.

De l'unité ou multiplicité des êtres.

On appelle *unité* ce qui fait qu'un être est dit *un*, et non plusieurs : la notion de l'*unité* est un de ces points d'ailleurs où les plus habiles ont coutume d'avouer que l'esprit se perd, supposant qu'il est impossible de le bien expliquer.

232. Je tombe d'accord avec eux qu'il est difficile d'expliquer ce que c'est qu'*unité* : j'ajoute qu'il est impossible de l'expliquer ; mais pourquoi ? Est-ce parce qu'il est difficile ou impos-

sible de la concevoir? Tout au contraire; c'est parce que rien n'est si facile. Comme c'est l'idée la plus simple, et qui est venue peut-être la première à l'esprit; savoir que j'étois *un* et non pas *deux* hommes; j'ai attaché d'abord à cette idée un terme qui exprimant l'idée la plus simple et la plus aisée, ne sauroit par conséquent être expliqué. L'explication consiste à développer une idée, par l'analyse des idées plus simples dont elle est composée; or toute idée qui est parfaitement simple, ne sauroit être développée par une idée plus simple, et par conséquent ne sauroit être expliquée. Je puis très-bien expliquer à qui ne le saura pas, ce que c'est que *mille*, disant que c'est dix fois cent; et lui expliquer *cent*, lui disant que c'est dix fois dix; et s'il ignore ce que c'est que *dix*, le lui expliquer encore en lui montrant sur ses dix doigts, dix unités, et une unité à chaque doigt : mais s'il demande que je lui explique ce que c'est que d'être *un* et une *unité*, alors toute mon explication et celle du plus ingénieux homme du monde tarit tout à coup, parce qu'il n'y a plus rien à expliquer, n'y ayant plus d'idées composées, et par conséquent plus rien qui puisse faire une idée et une expression plus nette et plus aisée que celle d'unité.

En effet, quand vous aurez défini l'*unité* avec

le commun des Philosophes, *Ce qui n'étant point divisé en soi, est divisé de toute autre chose* ; il ne se trouvera dans cette définition aucune idée plus claire ni plus distincte que l'unité même qui est définie. Or si l'idée de la chose ne devient pas plus claire par l'explication, ce n'est point là une explication, ni par conséquent une définition ; la définition n'étant qu'un discours qui explique la nature d'une chose.

233. D'ailleurs, qu'aucun des termes ou idées de la définition ne soit plus clair que le terme même d'*unité*, c'est ce qui paroît évident. Sais-je mieux ce que c'est que d'*être divisé de toute autre chose, sans être divisé en soi-même*, que je ne sais ce que c'est qu'*unité* ? Et ne peut-on pas demander avec autant de raison et de besoin, ce que c'est que *de n'être point divisé en soi-même*, que l'on demande ce que c'est que d'être *un* ? N'est-il pas même plus difficile de démêler le premier que le second ? Oui, sans doute ; la plupart des hommes ne comprendront pas seulement ce qu'on leur veut dire, quand on leur parlera de ce qui n'est point divisé en soi ; et s'ils viennent jamais à le bien comprendre, ils ne pourroient jamais mieux l'expliquer qu'en disant, que *n'être point divisé en soi-même c'est être un*. Que si l'on veut aller au-delà, il est

manifeste qu'on embrouillera plus la chose qu'on ne l'éclaircira ; parce que l'idée (comme je l'ai déjà dit) la plus simple et la plus aisée que nous puissions former , est celle d'*unité* , et elle ne sauroit être exposée que par des expressions plus composées et plus obscures ; et par conséquent l'idée d'unité ne se peut expliquer ni se définir.

234. Mais si l'idée de l'unité est si aisée, pourquoi demande-t-on tous les jours ce que c'est , et en quoi elle consiste ? A cela je réponds que l'on s'embarrasse mal-à-propos. Est-il rien de plus frivole que de s'efforcer à rendre plus clair , ce qui est souverainement clair ? Quelle est en nous la souveraine clarté, la source de toutes les autres , et que tout le monde convient être telle ? C'est le sentiment et la connoissance qu'on a de sa propre existence ; laquelle fait dire à chacun de nous , avec une souveraine clarté , *j'existe* , *je suis* , *je pense*. Or cette connoissance est, en un sens , la même que celle-ci , ou du moins elle la renferme ; Je suis *un* , et non pas *deux* ; Je suis *moi* seulement , et non pas un autre : car qui dit *moi* , dit *un* qui exclut un autre en moi , et dit *un* qui n'est pas deux. Trouver de la difficulté sur ce point , c'est en trouver à dire ; Ce qui *est telle chose est telle chose* ; et c'est former une diffi-

culté puérile, ou plutôt un discours insensé. Comme donc nul ne peut méconnoître le sentiment de sa propre existence, pour une première vérité; c'est également une première vérité, que le sentiment de l'unité dans sa propre personne.

235. J'ai donc ainsi l'idée la plus claire et la plus intime de l'unité, et de la pluralité qui lui est opposée. La chose en soi ne peut avoir nul embarras pour qui veut bien ne la pas embarrasser.

236. Mais une réflexion importante qu'auroient pu faire les Philosophes, au lieu de rechercher vainement la nature de l'unité, qui nous est nécessairement connue; c'est que cette unité ne convient qu'à des êtres tels que le mien (dont j'ai le sentiment intime par ma propre existence.) Il n'y a que *moi*, dis-je, et les autres semblables à moi, qui puissent être véritablement, proprement, et formellement *un*, puisque l'unité prise de la sorte exclut, dans chaque être où elle se trouve, toute division même possible.

237. En effet, je ne puis sans folie penser de mon être, et de ce que j'appelle *moi*, qu'il puisse être divisé; car ce *moi*, s'il pouvoit être divisé en deux, seroit *moi*, et ne seroit plus *moi*. Il le seroit, puisqu'on le suppose; et ne

le seroit pas, puisque chacune des deux parties devenant alors indépendante de l'autre, l'une pourroit penser sans que l'autre pensât; c'est-à-dire, que je penserois et que je ne penserois pas au même temps; ce qui détruit toute idée de *moi* et de *moi*-même.

Au reste ce *moi*, et tous les êtres semblables à ce *moi*, en qui je conçois nécessairement l'*unité*, et où je ne puis concevoir de division sans détruire tout ce qu'ils sont et toute l'idée que j'en puis avoir, c'est ce que j'appelle un être *immatériel* ou *spirituel*: en sorte que détruisant son unité, vous détruisez tout ce qu'il est, et toute l'idée de son être. Partagez une pensée, une ame, ou un esprit en deux, il n'y a plus de pensée, plus d'ame, plus d'esprit; car qui peut concevoir la moitié, le tiers, le quart d'une pensée, d'une ame, d'un esprit? De plus cette indivisibilité m'est évidente, par le sentiment intime de ce que je suis; et j'apprends encore par la force du même sentiment, que ce que j'appelle *moi*, n'est pas proprement ce que j'appelle *mon corps;* ce corps pouvant être divisé et d'avec moi et en lui-même: au lieu que *moi*, je ne puis être divisé de moi-même.

238. La substance de ce qui est actuellement mon corps peut se diviser d'avec moi;

car puisque visiblement je puis être sans pieds ou sans mains, je dois concevoir que mon ame, par sa nature, pourroit absolument être aussi sans chacune des autres parties de mon corps; fût-ce le cerveau et le cœur, qui au fond ne sont que de la matière, comme mon pied et ma main.

D'ailleurs pourroit-on supposer que je suis attaché à cette partie qu'on appelle *cœur* ou *cerveau?* L'un et l'autre n'étant qu'un amas de diverses parties de matière qui se dissipent et se réparent continuellement par la nutrition, c'est-à-dire qui se succèdent continuellement les unes aux autres; cet amas qui forme actuellement ce que j'appelle mon *cœur*, sera remplacé par un autre amas d'ici à un temps: la substance actuelle de mon cerveau et de mon cœur sera donc alors dissipée, et tout-à-fait hors de moi; et *moi* cependant je subsisterai. Ce *moi* n'est donc attaché essentiellement à aucune partie particulière d'une substance divisible.

239. Il s'ensuit de là manifestement, que nulle portion du corps auquel je suis et je parois attaché, n'est d'une nature semblable à *moi;* car il ne consiste point comme *moi* dans l'unité: toute sa substance et tout ce qu'il est, pouvant aussi bien être *deux* ou *trois*, qu'*un*.

Une partie de matière peut cesser d'être une, sans cesser d'être ce qu'elle est en soi.

240. Une goutte d'eau est *une :* la même substance de cette goutte d'eau sans être altérée en rien, sera si je veux *deux* gouttes. Toutes les autres *unités* ou *pluralités* à l'égard du corps et de la matière, sont de ce caractère. On appelle *un* dans la matière, ce qu'il nous plaît d'y regarder comme le terme d'une de nos idées : mais s'il nous plaît de regarder le même objet comme faisant divers termes de nos idées, ce qui étoit *un*, seront *plusieurs*. Ainsi une maison est *une*, parce qu'elle est l'objet ou le terme d'une idée totale, à laquelle on donne le nom de *maison ;* et cette même maison considérée comme terme de diverses idées, par lesquelles j'y distingue tantôt tel appartement, tantôt telle pierre, tantôt telle poutre, etc. n'est plus alors une unité, mais un amas d'unités, et se trouve *multiplicité* autant qu'*unité ;* parce qu'étant substantiellement divisible, elle peut se trouver divisée, sans cesser d'être ce qu'elle est dans sa substance.

241. La substance d'une montagne est de la sorte une et plusieurs, selon qu'il plaît à l'imagination de la considérer et de la nommer. La regardant dans tout son amas, on l'appelle *une ;* mais la regardant dans les parties qui for-

ment sa substance, elle devient *plusieurs*; et l'on y trouvera autant d'unités, que l'on jugera à propos d'y trouver de parties: en sorte que la même portion de matière peut, sous divers regards, être jugée et nommée *une*, aussi légitimement que *cent;* ce qu'on ne sauroit imaginer d'une substance spirituelle.

CHAPITRE XI.

De l'identité et de la diversité des êtres.

242. L'IDENTITÉ d'une chose est ce qui fait dire qu'elle est la *même*, et non une autre. Il paroît ainsi qu'*identité* et *unité* ne diffèrent point, sinon par certain regard de temps et de lieu. Une chose considérée en divers lieux ou en divers temps, se retrouvant ce qu'elle étoit, est alors dite la *même chose*. Si vous la considériez sans nulle différence de temps et de lieu, vous la diriez simplement *une chose :* car par rapport au même temps et au même lieu, on dit voilà *une chose*, et non voilà *la même chose*.

243. Nous concevons différemment l'identité en différens êtres. Nous trouvons une substance intelligente, toujours précisément la même, à raison de son unité ou indivisibilité; quelques modifications qu'il y survienne, telles

que ses pensées ou ses sentimens. Une même ame, pour éprouver des changemens d'augmentation ou de diminution de pensées ou de sentimens, n'en est pas moins précisément la même: au lieu que, dans les êtres corporels, une portion de matière n'est plus dite précisément la même, quand elle reçoit continuellement augmentation ou altération dans ses modifications, telles que sa figure et son mouvement.

244. Observons que l'usage admet une *identité* de ressemblance, qui se confond souvent avec la vraie identité. Par exemple, en versant d'une bouteille de vin en deux verres, on dit que dans l'un et l'autre verre, c'est le *même* vin; et en faisant deux habits d'une même pièce de drap, on dit que les deux habits sont de *même* drap. Cette identité n'est que dans la *ressemblance*, et non dans la *substance*; puisque la substance de l'un peut se trouver détruite, sans que la substance de l'autre se trouve altérée en rien. Par la ressemblance, deux choses sont dites aussi *la même*; quand l'une succède à l'autre dans un changement imperceptible, bien que très-réel: ensorte que ce sont deux substances toutes différentes.

245. Ainsi la substance de la rivière de Seine change tous les jours imperceptiblement, et par-là on dit que c'est toujours la même rivière;

bien que la substance de l'eau qui forme cette rivière, change et s'écoule à chaque instant. Ainsi le vaisseau de Thésée étoit dit toujours le même vaisseau de Thésée; bien qu'à force d'être radoubé, il ne restât plus un seul morceau du bois dont il avoit été formé d'abord. Ainsi le même corps d'un homme, à cinquante ans, n'a-t-il plus rien peut-être de la substance qui composoit le même corps, quand cet homme n'avoit que six mois: c'est-à-dire, qu'il n'y a souvent dans les choses matérielles, qu'une identité de ressemblance, que l'équivoque du mot fait prendre communément pour une identité de substance. Quelque mince que paroisse cette observation, on en peut voir l'importance par une réflexion de M. Bayle dans son Dictionnaire historique (*). Il montre que cette *équivoque pitoyable* est le fondement de tout le fameux système de Spinosa. Admirons par-là ces prétendus grands génies, qui pour aller au-delà du sens commun, commencent par ne plus entendre ce qu'ils disent, dans la première proposition qu'ils font à la suite de Spinosa. M. Locke propose touchant l'identité un autre paradoxe: nous l'examinerons dans les remarques sur sa Métaphysique.

(*) Au mot *Spinosa*, lettre L.

Voyez la Note (C), à la fin de la V.e Partie.

246. Quelques-uns ont demandé si un point de matière très-petit, ne pourroit pas avoir une identité essentielle et permanente; en sorte qu'il fût incapable par sa nature d'être autre que tel corps. En admettant ce système, un point de matière imperceptible seroit de soi l'essence ou le germe de tel être particulier, et non de tout autre être. On suppose, par exemple, que Dieu eût mis dans la seule personne d'Adam, un nombre de corpuscules, qui fussent autant de germes pour tout ce qu'il y aura jamais au monde d'hommes et de corps humains: il ne se trouve, disent-ils, nulle impossibilité dans cette hythèse, car le plus petit point peut se diviser en plus de milliers d'autres points de plus petits en plus petits, qu'il n'y aura jamais d'hommes au monde. Chaque point étant ainsi et le germe et l'essence de chaque corps humain, il pourroit s'étendre et se dilater par des parties accessoires; et avec cela il ne quitteroit rien de son essence, de son unité, et de son identité.

247. Ce système a paru commode à quelques-uns pour expliquer non-seulement la nature et l'identité des corps; mais aussi leurs formes substantielles, dont on a parlé tant de siècles. Mais ces particules de matière qu'on supposeroit le germe et l'essence de chaque chose, bien qu'imperceptibles, seroient toujours divisibles, puisqu'elles seroient corporelles et matérielles. Or ces particules plus subtiles ne viendroient-elles point à se froisser, et à se diviser elles-mêmes, ne fût-ce que dans leur rencontre et leur choc mutuel? Alors l'identité et l'essence d'un même corps ne seroit-elle point éparse de toutes parts? Par-là, cette même particule, qui n'étoit que l'essence d'un corps, pourroit devenir, dans sa division, mille

essences d'un même corps ; ce qui ne se comprend plus.

248. Au reste si ces considérations ne nous font pas connoître l'identité et l'essence des choses, elles nous font connoître évidemment les bornes de notre esprit ; car il se perd absolument dans cette divisibilité de la matière, qui s'étend à un infini qu'il nous est également impossible de comprendre et de ne pas avouer. C'est ce qui nous donne occasion de parler de l'infini.

CHAPITRE XII.

Du fini et de l'infini.

249. On dispute si naturellement nous avons l'idée de l'*infini*. Pour éclaircir la question, on peut distinguer avec les Scholastiques deux sortes d'*infinis*. L'un est dit *infini en puissance*, l'autre *infini absolu*. Le premier, selon ma pensée, consiste en ce qu'un être, quelque grand ou petit qu'on le suppose, soit conçu avoir encore plus de grandeur ou de petitesse qu'on ne peut concevoir, quelques dégrés multipliés les uns sur les autres que l'on s'imagine. Le second infini consiste en ce qu'une chose ait actuellement et absolument tant de grandeur ou de petitesse, qu'on n'en puisse imaginer davantage. Quelques-uns, en d'autres termes qui reviennent aux miens, définissent l'infini

en puissance: *ce qui étant fini dans ce qu'il est actuellement, se trouve infini dans ce qu'il pourroit être ou devenir;* au lieu que l'infini absolu est *ce qui dans son tout actuel, est actuellement infini.*

250. Il est manifeste que nous avons naturellement l'idée du premier infini; car nous ne concevons rien de si grand, que nous ne puissions ajouter dans notre pensée aux degrés de grandeur qui sont présens à notre esprit, des degrés ultérieurs de grandeur: il en faut dire autant à proportion de la petitesse.

Pour le second infini, il semble que nous ne pouvons nous en former l'idée; puisqu'il nous est impossible de concevoir un objet si grand, que nous ne puissions, par la pensée, ajouter à la grandeur que nous avons actuellement dans l'esprit, de nouveaux degrés de grandeur.

251. Vous concevez un Dieu, me dira-t-on, qui a cette infinité absolue: mais c'est de quoi il s'agit, si je le conçois. Je conçois bien un premier être, de qui il faut que les autres aient reçu le leur; et par conséquent qui a de soi tout ce qui est dans le leur. Je conçois encore qu'il a tant de vertus et de puissance, que je ne saurois lui en attribuer un si grand nombre de degrés, que je ne conçoive qu'il en a en-

core davantage : mais ce n'est là, si l'on y prend garde, que concevoir l'*infini en puissance ;* au lieu que pour concevoir l'*infini absolu*, il faudroit que je conçusse toute l'étendue des attributs de Dieu, et tout Dieu même pour parler ainsi. Il faudroit que je conçusse tant d'attributs en lui, que je ne pusse en imaginer plus que je n'en concevrois actuellement. Or c'est ce que je ne puis faire ; car j'éprouve en moi, que je puis concevoir en Dieu des vertus et des degrés de vertus de plus en plus ; et que quand j'en aurai conçu le plus grand nombre que je sois capable d'imaginer, ce sera toujours un nombre déterminé ; de sorte que j'en pourrai imaginer encore davantage. Il m'est donc impossible de concevoir tant de vertus en Dieu, que le nombre ou l'étendue n'en soit pas finie dans mon idée ; ou bien Dieu ne seroit pas plus que ce que je puis concevoir ; ce qui est expressément contre ce que nous jugeons et devons juger de la nature et de l'infinité de Dieu.

252. Mais quand on a une fois l'idée de *Dieu*, dira-t-on, on ne peut concevoir plus de vertus que n'en renferme cette idée : à quoi je répons, que c'est cette idée de Dieu que nous n'avons point telle que se le figurent certains Philosophes ; car notre idée n'est point pro-

portionnée à toute l'étendue de l'objet, qui est Dieu. Elle est donc fausse, ajoutera-t-on, puisqu'elle n'est pas conforme à tout son objet. La conséquence n'est pas juste : une idée n'est pas fausse, quand notre esprit, par elle, conçoit un objet hors de lui autant qu'il le peut concevoir, bien qu'il ne le conçoive pas dans toute l'étendue de ce qui est connoissable de cet objet. Une idée est toujours juste, quand elle nous fait nettement distinguer son objet de tout autre objet, en nous représentant ce qui est en lui de particulier; comme nous l'avons dit (N. 218.) parlant de la définition. S'il n'y avoit d'idée juste et vraie que celle qui nous fait connoître un objet hors de nous, selon toute l'étendue de ce qu'il est en lui-même et autant qu'il est *connoissable*, nous n'aurions aucune idée de vraie; car il n'y a que Dieu qui conçoive les objets autant qu'ils peuvent être conçus. Si nous avions en ce sens-là une *idée vraie* de Dieu, nous comprendrions Dieu autant qu'il se comprend lui-même, et notre intelligence seroit infinie comme la sienne.

Mais, me répliquera-t-on, qu'est-ce donc que je conçois, quand je parle de *l'infini absolu?* Il faut bien que nous le comprenions, et que nous en ayons l'idée; puisque nous nous entendons nous-mêmes, quand nous prononçons

ce mot *infini absolu*, auquel nous attachons un autre sens qu'au mot *infini en puissance.* Or le sens que nous attachons à l'*infini absolu*, ne sauroit être que l'idée même de l'*infini absolu.*

253. La réponse à l'objection est aussi facile, que quelques esprits purement imaginatifs la croient impossible à donner. Par *infini absolu*, j'entends une étendue si grande, que mon esprit n'y puisse rien ajouter; mais cette supposition même est fausse, car il m'est impossible de concevoir en aucun objet une si grande étendue de perfections, que je n'y puisse pas encore ajouter dans ma pensée. Lors donc que j'emploie le terme d'*infini absolu*, je veux par cette expression indiquer *une chose incompréhensible.* Quand je prononce ce mot même *incompréhensible*, j'entends ce que je dis; s'ensuit-il pour cela que je comprenne ce qui est *incompréhensible?* Non, mais ce que je dis est un mot, qui indique un objet où j'avoue que je ne comprends rien; c'est ainsi que j'entends ce que je dis, en prononçant le mot *infini absolu:* j'indique un objet où je ne comprends rien.

Je puis bien croire que cet infini existe effectivement; comme je puis supposer ou croire qu'il existe des choses incompréhensibles, dont je n'ai et ne puis avoir l'idée: de même qu'un aveugle né, suppose qu'il y a des couleurs,

mais dont il n'a point d'idée ; cependant il peut employer et il emploie quelquefois le mot *couleur*, pour indiquer une chose où il ne comprend rien. Je parle ainsi et de *l'infini absolu*, et de Dieu qui est *absolument infini ;* sans pouvoir comprendre son infinité absolue, mais seulement une infinité en puissance, laquelle en lui est réellement une infinité absolue, dont il m'est impossible d'apercevoir les bornes, n'ayant point l'idée de ce qui est au-delà de ce que j'en conçois. Ainsi, dit M. Locke, un pilote sondant la mer avec la plus longue corde qu'il puisse trouver, a bien l'idée d'une profondeur très-grande, qui reste au-delà de celle qu'il a mesurée ; mais il n'a pas une vraie et juste idée de la profondeur précise de la mer.

M. Puffendorf (*Devoirs de l'homme, l.* 1. *c.* 4. 55.) fait sur le même sujet une réflexion qui répondroit seule à toutes les difficultés. La voici. « Quoiqu'on dise, avec raison, que Dieu » est infini, cette idée qu'on se fait de lui n'est » pas une conception pleine et entière : elle » marque seulement la foiblesse de nos lumiè» res, et l'impuissance où est notre esprit de » comprendre toute la grandeur de l'essence » d'un tel être. »

254. Pour ceux qui prétendent avoir une idée de l'infini *absolu*, je leur demanderois volon-

tiers si, quand ils ont compris, par exemple, un *infini absolu* en nombre, il n'est pas possible d'y ajouter encore quelque nombre? S'ils disent qu'il n'est pas possible, leur propre conscience les démentira; et s'ils disent qu'il est possible, voilà leur prétendu *infini absolu* qui cesse de l'être; puisque j'appelle *infini absolu* une étendue à laquelle on ne puisse rien ajouter, et qui ne puisse être conçue plus grande. Or ce qui se dit de l'*infini absolu* en nombre, se peut dire de tout autre *infini absolu*.

255. Ceci nous fait voir combien sont propres à décrier la raison, ceux qui raisonnent de choses sur lesquelles ils ne disent et ne peuvent dire que des incompréhensibilités. Quel honneur se font-ils, en demandant sérieusement s'il peut y avoir un infini absolu plus grand que l'autre; ne voyant pas seulement que le mot *grand* est un terme relatif, pour exprimer de combien l'une de deux choses surpasse l'autre, ou est surpassée, par une mesure déterminée et connue de nous. Ainsi la grandeur des choses qui ne peuvent avoir de mesure déterminée, est une grandeur qui n'est plus à la portée de notre esprit; et dans laquelle il est manifeste que nous ne concevons rien, sinon qu'elle est au-dessus de notre portée.

Mais n'est-il pas évident, dit-on, que s'il y

avoit une infinité d'hommes, il y auroit une infinité de cheveux plus nombreuse que l'infinité d'hommes? Je répons que dans un nombre d'hommes borné et déterminé, je vois clairement qu'il y auroit plus de cheveux que d'hommes : mais dans un nombre d'hommes infini où je ne conçois rien, je ne conçois pas davantage les attributs dont il est ou pourroit être susceptible; par conséquent je ne vois pas et je ne puis voir s'il est susceptible de plus ou de moins, n'ayant jamais pu vérifier le plus et le moins que par des nombres finis, qui sont à la portée de mon intelligence. Rien ce me semble n'est plus propre à gâter l'esprit et à introduire de faux raisonnemens, que ces sortes de discussions absurdes; car en y voulant exercer sa raison, on s'accoutume à confondre des chimères avec la raison même, puis réciproquement la raison avec les chimères. Je puis dire que c'est faute de s'en tenir à cette maxime, que le libertinage et la bizarrerie des opinions à inondé tant d'esprits. C'est ce qui peut faire regretter le temps que beaucoup de Philosophes ont employé à raisonner.

CHAPITRE XII.

Du possible *et de l'*impossible.

256. Le *possible* dans toute son étendue, doit être joint à l'article de l'*infini ;* car en considérant que tout ce qui est possible, est tel qu'il est impossible d'en concevoir davantage, il est manifeste que par cet endroit le possible est un infini : c'est l'infinité même de la puissance de Dieu.

257. Il ne faut donc pas s'étonner, après ce que nous avons établi dans le chapitre précédent, si on ne sait que répondre à cette question : *Tout ce qui est possible peut-il exister ?* Car en prenant de la sorte le *possible* dans toute son étendue, quelque chose qu'on réponde, ce sera un abîme où notre esprit se perdra. Si l'on dit que tout ce qui est possible ne peut pas exister, dès-là même il n'est donc pas pas possible ; et si d'ailleurs on dit que tout ce qui est possible peut exister, on peut donc supposer son existence : or dans cette supposition, il n'y aura plus rien de possible au-delà de ce qui existeroit par la supposition ; ce qui paroît manifestement faux. En effet quel que soit le nombre des choses qui existeroient, il y auroit

encore du possible : la toute-puissance de Dieu ne pouvant jamais être épuisée ; et par conséquent tout le possible qu'on supposeroit exister, n'existeroit pourtant pas.

258. C'est par-là qu'on peut toucher au doigt la foiblesse de la prétendue démonstration sur l'existence de Dieu, laquelle a exercé tant d'esprits, soit pour la défendre, soit pour l'attaquer. La dispute subsiste peut-être encore aujourd'hui, faute de la réflexion que nous faisons ici. Lorsque Descartes a voulu prouver l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être actuellement infini, il a raisonné ainsi : *Dieu existe, s'il est possible ; or il est possible, donc il existe.*

259. Je sais les diverses réponses qu'on fait à ce raisonnement ; mais il me semble que la plus courte et la plus plausible au même temps, se tire de ce que j'ai établi touchant le *possible.* Car quand on me dit qu'un être infini, en tant qu'infini absolu, *est possible ;* mon esprit se perd également dans le sujet et dans l'attribut de la proposition : le terme *infini* et le terme *possible*, pris dans toute leur étendue, sont des objets qui passent par leur infinité toute la portée de mon esprit. Ainsi n'y concevant rien, je ne sais plus qu'en nier ou qu'en affirmer. Par-là encore s'aperçoit le défaut de cet autre raisonnement : *Un être infini est possible,*

puisqu'il n'est pas impossible ; et il n'est pas impossible , puisque nous n'y pouvons découvrir nulle impossibilité. La pensée d'un esprit borné comme le nôtre , ne sauroit être la juste mesure de tout ce qui est possible ou impossible : le possible et l'impossible dans toute leur étendue , étant infinis , passent manifestement la portée de notre connoissance , qui s'y perd et s'y confond. Il est donc clair que par rapport à l'être infini en tant qu'infini , et à sa possibilité , notre esprit ne peut , sans témérité et sans présomption , en affirmer ou en nier quoi que ce soit.

260. Ce qui trompe quelques-uns au sujet du *possible* , c'est qu'il se peut considérer ou dans toute son étendue , ou comme restreint à des choses particulières et finies dont les idées soient à la portée de notre esprit. Sous ce dernier regard nous pourrions juger de la possibilité d'un être : encore faut-il bien prendre garde aux divers sens que peut avoir le mot *possibilité* , ou le mot *impossibilité* qui lui est opposé.

261. Les Scolastiques distinguent à ce sujet trois sortes d'impossibilités , qui sont utiles à remarquer : 1.° Une impossibilité d'après une *supposition* ou *hypothèse ;* ce qui regarde une chose possible en elle-même , mais qui est im-

possible en conséquence d'une supposition que l'on auroit faite et que l'on continue à faire : par exemple, il est très-possible que j'aille me promener demain; mais si je suppose que je n'irai pas, et que Dieu, qui prévoit tout, ait prévu que je n'irai pas, il est impossible, dans cette supposition, que demain j'aille me promener; puisque la supposition renferme une impossibilité, savoir que j'irai me promener demain; tandis qu'on suppose en même temps que je n'irai pas me promener demain. De même encore, il est très-possible que je sois actuellement debout; mais si l'on suppose que je suis actuellement assis, il est impossible, en conséquence de cette supposition, que je sois actuellement debout.

La seconde impossibilité revient à cette première, et n'est que par certains rapports ou suppositions tacites. Ainsi il est impossible que je sois trompé par le témoignage unanime de mes sens dont les organes sont bien disposés; mais c'est par rapport à l'ordre naturel des choses, que l'on suppose tacitement : ainsi quand je dis qu'il est impossible que ce que j'ai actuellement devant les yeux ne soit pas de l'écriture, je suppose tacitement que Dieu ne fasse pas actuellement un miracle.

262. La troisième impossibilité est la seule

impossibilité absolue et proprement dite. On la définit communément, *ce qui renferme contradiction ;* et l'on suppose que cette définition est si claire, qu'elle ne peut avoir nulle ambiguité : cependant elle est l'occasion d'une méprise importante et ordinaire. On confond d'un côté ce qui renferme contradiction, avec ce qui nous paroît renfermer contradiction ; et d'un autre côté, ce qui ne nous paroît pas renfermer contradiction, avec ce qui en effet ne la renferme pas.

263. Un homme qui avoit inventé une machine, ingénieuse d'ailleurs, pour le mouvement perpétuel, défioit tous les savans d'y trouver de l'impossibilité ou de la contradiction ; aussi apportoit-il, pour justifier son système, des démonstrations qui se sont trouvées telles, que la Géométrie n'a rien de plus vrai : on n'attendoit, pour l'exécution de la machine, qu'un ouvrier qui pût faire un cuir capable de soutenir un certain poids de vif-argent, et l'on est encore à trouver cet ouvrier. Mais n'est-ce pas aussi en ce point-là même qu'étoit réellement la contradiction ? laquelle n'étoit dans l'esprit ni du machiniste, ni de ceux qui trouvoient son projet démontré. Ce qui étoit dans leur esprit étoit une démonstration : mais il y avoit quelque chose dans la réalité, qui n'étoit pas

dans leur esprit. Ils supposoient du cuir capable de soutenir un certain poids de vif-argent. Il ne faut, disoient-ils, que faire le cuir assez fort; mais tant qu'il est cuir, il se trouve trop foible pour soutenir le poids du vif-argent : il faudroit donc un cuir qui ne seroit point cuir. Ainsi se trouvoit-il de la contradiction et de l'impossibilité dans la chose et la réalité, quoiqu'il ne s'y en trouvât aucune dans l'esprit.

264. Si les premiers ressorts qui constituent la nature des choses, nous étoient parfaitement présens à l'esprit, nous y verrions souvent une incompatibilité que nous n'apercevons pas, ne voyant que leurs qualités sensibles : celles-ci se trouvent attachées à d'autres qualités insensibles qui passent notre portée, sans que nous puissions juger du rapport ou de l'incompatibilité qu'elles ont les unes avec les autres. Les chimistes ne voient pas de contradiction, que le fer se change en or; je n'y en vois pas non plus : mais je ne puis pas assurer pour cela qu'il n'y en ait point. Il faudroit que j'eusse pénétré jusqu'aux premières particules radicales qui constituent le fer et l'or, chacun dans leur nature, pour découvrir si elles peuvent naturellement être communes à ces deux métaux : que si elles ne le peuvent, il y a de la contradiction à dire que le fer puisse être naturelle-

ment changé en or. D'ailleurs je ne puis juger si cela se peut, à moins que l'expérience ne survienne; or elle n'est pas encore venue, elle est fort incertaine : par-là je ne puis juger avec certitude s'il se trouve de la contradiction ou non à ce changement.

Il s'ensuit de ces principes, qu'à l'égard de tous les êtres, particulièrement de ceux qui sont hors de nous et qui ne nous sont pas intimement connus, nous ne pouvons tirer cette conséquence : *Je n'y vois pas de contradiction, donc il n'y en a point;* et c'est ce que nous devons admettre pour une première vérité

265. Mais si je vois de la contradiction et de l'impossibilité, ne puis-je pas conclure : Donc il y en a en effet? Oui, si vous la voyez; mais pour vous assurer que vous la voyez, il faut que l'objet soit à la portée de votre esprit. Ainsi quand les Sociniens trouvent de la contradiction dans ce que la religion nous apprend du mystère de la Trinité, ils jugent contre les règles de la lumière naturelle; car la religion nous propose ce mystère comme étant la nature infinie de Dieu même, qui passe toute la portée de notre esprit : or la lumière naturelle nous apprend à ne point juger des objets qui passent notre intelligence.

266. De même encore M. Le Clerc, dans sa

Logique, a très-mal choisi pour exemple de contradiction, la multiplication d'un même corps, telle que les Catholiques la croient au mystère de l'Eucharistie. Parce que c'est là un objet surnaturel, dont nous ne pouvons naturellement juger.

Si d'autres auteurs avoient fait cette réflexion, ils se seroient épargné, touchant les mystères de la religion, beaucoup de raisonnemens, qu'ils ont fait valoir auprès des esprits peu éclairés, et qui sont confondus par une exacte Métaphysique.

CHAPITRE XIV.

De ce qui est parfait ou imparfait.

267. A entendre quelques Philosophes, rien n'est plus naturel à l'esprit que l'idée de *perfection;* et elle est si claire, que nul ne peut s'y méprendre. Pour croire qu'ils pensent juste, il faudroit au moins qu'on les vît apporter quelque soin à démêler d'abord certaines ambiguités qui se rencontrent manifestement dans le mot *parfait* ou *perfection*.

268. Personne, ce me semble, ne disconviendra que le sens le plus propre du mot *parfait*, est d'exprimer le caractère d'un ouvrage qui

a en soi de quoi remplir la fonction à laquelle son auteur l'a destiné. Ainsi des vers faits pour plaire, sont parfaits s'ils plaisent en effet: une maison faite pour loger commodément est parfaite, si effectivement elle est commode à loger. Ainsi l'homme créé pour s'employer tout entier à connoître et à servir Dieu, est parfait, s'il est tout occupé de ce divin exercice.

269. Mais cette définition du *parfait*, la plus nette peut-être et la plus précise qui puisse être donnée, ne convient nullement à Dieu; car, 1.° Dieu n'est point un *ouvrage*. 2.° Il n'est point *créé;* il n'est point *destiné* par son auteur, n'ayant point d'auteur; quelque chose qu'il fasse ou puisse faire, c'est toujours à quoi il est destiné (si l'on peut parler ainsi); et pour parler juste, il ne faut nullement parler ainsi. Il faudra donc chercher par rapport à Dieu, une idée de perfection, qui n'est nullement l'idée la plus commune et la plus plausible attachée à ce mot *parfait*.

270. On appelle dans Dieu *perfection*, chacune des qualités que nous estimons et que nous croyons y devoir supposer. On pourroit encore plus précisément appeler *perfection* en Dieu, l'amas de toutes ses qualités; car si l'on en concevoit quelqu'une séparée des autres, on ne trouveroit pas la perfection dans Dieu.

Voilà donc encore en Dieu même, deux idées de perfection. Enfin nous supposons toutes ces qualités en Dieu à un degré si élevé, qu'il passe tout ce que nous en pouvons concevoir : voilà encore une troisième idée de perfection en Dieu. Ces idées de perfection ne sont donc pas si aisées et si simples, que quelques-uns voudroient se l'imaginer : car dans une idée *simple*, il n'y a rien à distinguer, rien à démêler : et tout ce qu'on y veut distinguer ou démêler ; ne fait que l'embarrasser et la confondre.

271. Au reste, ce que les trois idées de perfection que nous avons distinguées en Dieu, ont de commun, est à remarquer : savoir, que nous supposons qu'elles doivent être en Dieu. Ceci même nous fournit de la *perfection* une idée assez juste et assez plausible ; la voici : nous appelons *perfection*, tout *ce que nous supposons qui doit être en chaque chose*, et qui y convient.

Ainsi en supposant qu'un cercle doit être composé d'une ligne partout également distante du centre, nous appelons *parfait*, un cercle qui effectivement se trouve de la sorte. En supposant qu'un homme doit avoir deux mains et cinq doigts à chaque main, nous ne le trouvons point parfait s'il n'a qu'une main ou s'il en a trois. Par là, en supposant qu'un monstre doit avoir quelque chose de fort

extraordinaire; si un homme se trouvoit avoir cent bras, comme Briarée, et des yeux par tout le corps, comme Argus, ou quelque chose encore de plus effrayant, il faudroit dire alors que c'est là une perfection : à la vérité *perfection* de *monstre*, mais toujours une perfection; puisque nous trouverions dans le monstre, tout ce que nous supposons qui y doit être, et qui lui convient.

272. Quelques-uns croient éclaircir l'idée de perfection prise en général, disant que le *parfait* est un avantage tel qu'on n'y peut rien désirer ni ajouter; c'est-à-dire, que nul être n'y peut rien désirer ni rien ajouter : mais en ce sens-là, le *parfait* ne sera autre chose que le bien infini, puisqu'il n'y a que ce bien à quoi l'on ne puisse rien ajouter ni désirer; et comme nous avons vu que l'*infini* est un objet où notre esprit ne peut rien concevoir, il ne nous sera pas plus aisé de concevoir le *parfait*.

273. Après ces définitions, il ne nous reste plus qu'à examiner celle qu'on apporte communément dans les écoles, quand on dit que *le parfait est ce qui en soi vaut mieux que son contraire* ou *que sa privation*. Mais quand on parle ainsi de *perfections*, il est clair qu'on parle de qualités dont l'une est préférable à l'autre. Or je demande, Est-ce seulement par

certains rapports ou en certaines occasions, que l'une est préférable à l'autre? Si une qualité ne se trouve ainsi perfection que par certains rapports, elle ne sera plus perfection en soi et par sa propre nature; ce qui par sa nature et en soi est tel, ne pouvant cesser d'être tel en quelque occasion et par quelque rapport que ce soit. Mais si indépendamment de toute occasion, de toute supposition et de tout rapport, on demande lequel vaut mieux en soi du repos ou du mouvement, de l'action ou de l'inaction, il me semble que la question sera incompréhensible ou frivole; puisque l'action ou l'inaction ne sont préférables l'une à l'autre que par rapport à certains êtres, certains temps, certains lieux, certaines circonstances où se peuvent trouver l'action ou l'inaction, le mouvement ou le repos. A l'égard de certains êtres ou de certains temps, l'action ou le mouvement vaudront mieux; et ils vaudront moins, par rapport à certains autres êtres et à certains autres temps. Il faut donc trouver des qualités telles, qu'indépendamment de tout rapport et de toute occasion particulière, elles valent mieux que leurs contraires. Or il est certain d'abord qu'il n'y en a point de ce caractère dans les choses corporelles prises en général; à l'égard desquelles il ne vaut pas mieux

en soi être mou que dur; long, que large; dans le mouvement, que dans le repos, etc. Ainsi il faut avouer qu'à leur égard il n'y a que des perfections relatives; par rapport à l'usage qu'on en veut faire, ou à une estime arbitraire qu'en font les hommes.

274. A l'égard des esprits, il paroît d'abord qu'il est des qualités qu'il vaut mieux avoir que de n'avoir pas : mais si l'on y prend garde, on trouvera qu'excépté une seule, elles sont telles par rapport à une autre qualité, qui est la seule qu'il vaut mieux absolument avoir que de ne point avoir, quelque supposition que l'on puisse faire et en quelques circonstances qu'on veuille la considérer. Cette qualité, c'est *d'être heureux*, autant et aussi long-temps qu'on puisse l'être. Telle est, dis-je, la seule perfection absolue, qui vaut mieux que son contraire; à l'égard de tous, par quelque rapport, en quelque occasion ou conjoncture qu'on puisse la considérer.

275. Si l'on demande, par exemple, s'il vaut mieux pour un esprit être *immortel* que *mortel:* je répondrai d'abord qu'oui; par la disposition où sont les hommes, de joindre l'idée de la mort à celle du malheur; parce que dans l'état où ils se trouvent, c'est en effet pour eux une peine et un malheur de mourir, étant attachés

à une vie qu'ils aiment; par-là aussi ils joignent l'idée de l'immortalité à celle du bonheur. Mais si l'on joint l'idée du malheur avec l'immortalité, alors je change de pensée; et la mienne s'ajuste naturellement à l'oracle de Jésus-Christ au sujet d'un réprouvé; et je dirai alors après la Vérité Incarnée, qu'il vaudroit mieux pour cet homme, non-seulement qu'il ne fût pas immortel, mais même qu'il n'eût jamais été: *Meliùs ei esset si natus non fuisset.* Puis donc que l'immortalité, par certain rapport, peut devenir beaucoup plus funeste que la mortalité, il n'est pas vrai que l'immortalité regardée précisément et absolument en elle-même vaille mieux que la mortalité: ce qui est tel en soi absolument, ne pouvant jamais cesser d'être tel, en quelque circonstance et par quelque rapport que ce soit.

276. J'en pourrois dire autant, et avec proportion, de la sagesse et de la puissance, s'il étoit possible de se les figurer sans la béatitude; ce qui seroit une chimère: puisque ces qualités sont ou la béatitude même considérée par différentes faces, telles qu'elles sont en Dieu; ou des qualités attachées à la béatitude, soit pour y parvenir, soit pour en jouir. Pour ne parler ici que des êtres créés, qui sont plus à la portée de notre intelligence: qu'est-ce à

leur égard que la *sagesse*, sinon une qualité qui leur fait prendre la voie d'arriver à la fin dernière, qui est la béatitude ; comme les Philosophes en conviennent unanimement. La sagesse est donc une disposition pour arriver au bonheur ou pour en jouir. Que seroit effectivement une sagesse qui nous conduiroit à un véritable malheur, ou qui seroit capable de nous y entretenir ? Dès-là même elle cesseroit d'être sagesse.

C'est ce qui se vérifie encore plus sensiblement à l'égard de la puissance, de la connoissance, et d'autres semblables qualités. Il est certain que nous ne les regardons comme des perfections, qu'autant qu'elles peuvent contribuer à notre bonheur. En serions-nous effectivement plus parfaits, pour être revêtus d'un pouvoir, ou pour être éclairés de connoissances qui ne contribueroient en rien à notre satisfaction, ou qui ne serviroient qu'à nous rendre malheureux ? Ne vaut-il pas mieux, par exemple, n'avoir ni puissance, ni intelligence, que d'en avoir comme les Démons, à qui ces qualités ne servent qu'à ranimer sans cesse leur rage et leur désespoir ? Si ces qualités en soi essentiellement et par leur nature, valoient mieux que leur contraire, il seroit impossible de supposer ou d'imaginer aucune circonstance dans laquelle il

valût mieux n'avoir ni intelligence ni puissance, que d'en avoir : de même qu'un cercle étant rond en soi, absolument par son essence et par sa nature, il est impossible de supposer ou d'imaginer aucun rapport ni aucune circonstance dans laquelle un cercle ne soit pas rond.

Ainsi ce qui vaut mieux que son contraire, en soi absolument, essentiellement, indépendamment de tout rappòrt et de toute circonstance, et par conséquent ce qui doit être uniquement et formellement censé *perfection absolue*, est seulement la béatitude et ce qui y contribue.

277. Au reste la béatitude n'est pas bornée à un contentement et à un bonheur tel que nous l'éprouvons ici-bas, où nous sentons par expérience qu'il y a toujours quelque chose de plus à désirer et à ajouter. Un plus grand bonheur vaut mieux que son contraire, qui est un moindre bonheur. La béatitude n'est perfection absolue, que dans un degré si élevé, qu'il soit préférable à tout autre dégré; et ce degré si élevé est celui qui passe tout ce que nous pouvons concevoir, c'est-à-dire un degré qui va jusqu'à l'infini, et qui passe nos conceptions: car si nous le pouvions concevoir, dès-là même il seroit fini, et nous pourrions le mesurer, le comparer, et apercevoir un degré qui lui seroit préférable; et par-là il ne seroit plus perfection absolue.

Ce que nous disons du degré du bonheur, doit s'entendre de sa durée ; d'où je conclus que la perfection et l'unique perfection absolue, consiste dans un bonheur éternel et souverain.

278. Supposé ces réflexions touchant la perfection, je crains bien que divers Philosophes n'y reconnoissent pas leurs idées ordinaires de perfection : mais parmi ceux-là, je ne sais ce que penseront ceux qui fondent une preuve de l'existence de Dieu sur le mot si équivoque et sur l'idée si indéterminée de *perfection ;* quand ils disent que Dieu est un amas de perfections, que l'amas de perfections est possible, et qu'étant possible il faut qu'il existe, puisque s'il n'existoit pas il ne seroit pas possible. Ce raisonnement renferme, comme on voit, beaucoup d'ambiguité dans le mot de *perfection* ou de *perfections* en Dieu. Après ce que nous avons établi, cette démonstration prétendue ne peut signifier autre chose, sinon qu'il est impossible qu'un être souverainement et éternellement heureux n'existe pas ; mais outre ce qu'on a coutume de dire pour éclaircir ce sophisme, nous ajouterons ici que le *parfait* dont nous parlons, aussi-bien que le *possible* et *l'éternel*, sont autant d'infinis sur lesquels notre esprit borné et fini comme il est ne peut former au-

d'une idée précise, ni par conséquent porter de jugement clair et évident.

Pour conclusion de cet article, le *parfait*, dans les choses matérielles, n'est autre que ce qui est supposé le plus convenable à la fin pour laquelle elles sont destinées ; et dans les êtres spirituels, le parfait n'est autre que le vrai bonheur, et ce qui est supposé y conduire plus directement, ou le rendre plus durable et plus accompli.

CHAPITRE XV.

De ce qui est bon, ou de ce qui est un bien.

279. Si on entre une fois dans ce que je viens de dire du *parfait* et de la *perfection*, il ne me restera qu'un mot à dire ici sur la nature du *bon* et de la *bonté*. Le *bon* ou la *bonté* n'est donc autre chose que ce qui nous rend heureux ou ce qui y contribue.

Si l'on ne voit pas comment cette définition convient à tout ce qu'on appelle *bon*, quelques réflexions nous aideront à démêler nos idées sur ce point.

280. De quelque chose que nous disions, *Cela est bon*, c'est toujours par rapport à une fin. Quand Dieu dit, au sujet des créatures qu'il

venoit de produire, *Il vit que cela étoit bon*; on ne peut douter que ces paroles ne signifient, *Cela étoit propre et convenable à la fin que Dieu s'étoit proposée.*

Dans les choses les plus ordinaires, il en est de même : par exemple, quand on dit, *ce vin est bon*, *cette épée est bonne* ; c'est encore par rapport à une fin. *Ce vin est bon*, c'est-à-dire, ce vin est convenable et propre à me donner du plaisir ou de la santé en le buvant ; *cette épée est bonne*, c'est-à-dire propre à repousser mon ennemi, ou à me défendre contre lui : pour peu qu'on y fasse attention, on trouvera que jamais on n'emploie et on ne peut raisonnablement employer le mot *bon*, sinon pour signifier qu'une chose est propre à une certaine fin qu'on a, du moins tacitement, dans l'esprit.

281. Or la fin que l'on a toujours tacitement dans l'esprit, c'est de se contenter et de se satisfaire ; soit qu'on se procure un bien, ou qu'on évite un mal ; ce qui au fond est un vrai bien, puisque le premier degré de bonheur est d'être exempt de mal.

Il arrive donc souvent que la satisfaction que l'on a tacitement en vue, ne paroît pas dans la fin prochaine qui est actuellement dans l'esprit ; mais on ne regarde au fond cette fin prochaine, que pour arriver à quelque satisfaction

et à quelque degré de bonheur. On voit un peintre aller chez un marchand : pour quelle fin ? Pour acheter des couleurs, pour les broyer ; pour les mélanger entre elles avec de l'huile : et pourquoi les mélanger ? Pour les appliquer sur une toile avec le pinceau, pour faire un tableau, pour le montrer, pour en tirer de l'argent ou de la réputation. A chaque démarche on trouve une fin ; et chaque fin est un moyen pour une autre fin, jusqu'à la dernière que j'ai nommée : car pourquoi de l'argent et de la réputation ? Parce que cela me fait plaisir, cela me contente et me satisfait autant que je le puis être dans l'état présent où je me trouve. Or dans chaque fin qui conduit à une autre, on trouve toujours le *bon ;* et le bon ne se trouvera jamais que par rapport à la satisfaction, qui est la fin générale. Si donc on supposoit qu'un être particulier ne pût en rien contribuer à la satisfaction de qui que ce soit, dès-là même il perdroit tout caractère et tout degré de bonté.

282. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que disent les Philosophes, que *tout ce qui existe est bon ;* c'est qu'il peut contribuer au bonheur ou de près ou de loin : nous ne voyons pas toujours comment, mais le Créateur le voit. D'ailleurs outre la satisfaction qui en peut revenir aux hommes, Dieu en tire toujours sa gloire,

qui est le seul bien dont nous puissions juger que le souverain Etre se trouve susceptible.

283. On demandera peut-être quelle différence se trouve entre ce qu'on appelle d'ordinaire le bon ou le *bien honnête*, et le bon ou le *bien utile*, puisque l'un et l'autre doivent nous donner de la satisfaction. C'est que le bien *honnête* nous satisfait du côté de la conscience et de la raison, ce qui est un bien durable, solide, et qui n'est point sujet à de fâcheux retours ; au lieu que le bien appelé communément *utile*, en tant qu'opposé à l'honnête, satisfait du côté de la cupidité, et se trouve exposé au dégoût et à l'inquiétude. Si la satisfaction qu'on tire du bien *utile* est vive mais d'une très-courte durée, on lui donne alors plus ordinairement le nom de bien *agréable*. A parler exactement, tout bien est véritablement *utile*, puisqu'il sert à nous satisfaire plus ou moins, d'une façon ou d'une autre, pour le temps ou pour l'éternité.

284. Le mot *bon* est donc équivoque, signifiant également différentes sortes de bontés que l'on ne démêle pas. Chacun des hommes en particulier, pensant à soi préférablement à tout autre, n'appelle *bien* ou *bon* que ce qui contribue à son bonheur particulier : mais puisque le bonheur est pour tous les hommes

qui sont unis par les liens de la société, on ne doit, ce semble, appeler *bien* ou *bon absolument*, que ce qui contribue au bonheur général de tous les hommes, ou ce qui fait du bien et paroît bon à tous. Quand on manque à prendre ces mots dans ce sens-là, il n'en faut jamais disputer : car si d'un même objet l'un dit qu'il est *bon*, et l'autre qu'il n'est *pas bon*, ils ont également raison l'un et l'autre; c'est comme s'ils disoient, l'un, *Cet objet est bon pour moi*, ou *il me plaît*; et l'autre, *Cet objet n'est pas bon pour moi*, ou *il me déplaît* : ce qui est également vrai à l'égard des deux personnes qui le disent.

285. Le mot *vrai* prend quelquefois la signification du mot *bon;* comme quand on dit, de vrai ou de bon or, une vraie perle, etc. Ce qui n'est qu'un usage de langue, pour signifier que les propriétés auxquelles nous avons attaché le nom de *perle*, comme la blancheur et la netteté, conviennent *véritablement* à une chose que l'on indique. Ainsi dans cet usage, le mot *vrai* n'a été introduit que pour distinguer une chose d'avec celles qui auroient seulement l'apparence ou une partie de ses propriétés, sans les avoir réellement, ou sans les avoir toutes. Ainsi on dit un *vrai diamant*, parlant de celui qui a toutes les propriétés que l'on attache commu-

nément à l'idée désignée par ce nom *diamant*; telles que le brillant et la dureté. On appelle au contraire *faux diamant*, celui qui auroit le brillant et l'apparence du diamant, et qui n'en auroit pas la dureté, ou quelqu'une des autres propriétés que nous supposons être essentielles au diamant.

CHAPITRE XVI.

De l'ordre.

286. Je suis surpris de ne point trouver le sujet de cet article, traité, comme tant d'autres, dans les Métaphysiques ordinaires. Je ne sais s'il en est aucun qui ait plus de droit de tenir rang dans la recherche des premières vérités et des principes des connoissances humaines. En effet il n'est aucune notion qui puisse être moins aperçue par une connoissance antérieure, ni d'où l'on puisse déduire un plus grand nombre d'autres connoissances, soit pour la spéculation des sciences, soit pour la conduite de la vie.

287. J'ai vu définir l'ordre, *un arrangement des choses*, ou *une juste disposition des parties*. Cette définition a autant besoin d'explication, que la chose même définie. Car je demande, en

quoi consiste *cet arrangement des choses ?* Que faut-il, afin que la disposition des parties soit *une juste disposition ?* De plus, l'arrangement n'est que l'action ou la situation par laquelle l'ordre est mis quelque part ; il faut donc savoir ce que c'est qu'*ordre*, pour bien entendre ce que c'est qu'*arrangement.* D'ailleurs la *juste disposition des choses* n'est que leur arrangement ; il faut donc savoir ce que c'est que l'*arrangement* des choses, pour connoître leur juste disposition. Je croirai donner une plus juste notion de l'ordre, en disant que c'est *la disposition mise entre des parties différentes d'un tout, laquelle est propre pour atteindre à la fin qu'une intelligence s'est proposée.*

288. Par-là on voit que l'ordre suppose une intelligence ; car ôtant l'idée d'intelligence, vous ôtez l'idée de *fin.* A l'égard des choses purement matérielles qu'on supposeroit n'avoir nul rapport à aucune intelligence, mettez le dessus au bas, et le dehors au dedans : dès qu'on ne se propose aucune fin en ces diverses situations, l'une est aussi bien ordonnée que l'autre ; et toutes sont également à leur place, étant toutes également sans aucune destination ; puisque les choses matérielles sont par leur nature incapables de s'en donner.

289. Mais quand je vois un grand nombre

d'êtres, ou de parties différentes que je connois avoir pu exister indépendamment l'une de l'autre ; et qui se trouvent assorties entre elles, d'une manière propre à atteindre une fin utile ou agréable que s'est proposée ou qu'a pu se proposer une intelligence; alors j'y trouve manifestement de l'ordre : et je ne sache aucune personne sensée qui n'en trouve avec moi.

290. Ainsi lorsque je me propose de persuader les esprits, ou de faire quelque impression sur eux par un discours d'une heure; si toutes les parties, les phrases ou les mots du discours, sont placés de la manière la plus propre à persuader ou à faire l'impression que je prétends sur ceux qui entendront ou liront ce discours, il s'y trouve de l'*ordre*; car ce sont des parties disposées pour atteindre à une fin.

De même si un architecte bâtit un palais où se trouvent toutes les parties et les dispositions nécessaires ou utiles pour le logement d'un Prince et de sa cour, il se trouve de l'ordre en cet édifice.

291. Lors donc que je vois un poëme imprimé tel que l'Enéïde de Virgile, qui résulte de la juste situation de plus de quatre ou cinq cent mille caractères; il m'est impossible de ne pas concevoir par cet ordre, une intelligence qui l'a formé; et quand on me dira que

l'Enéïde peut avoir été fait par *le hasard;* c'est comme si l'on disoit qu'elle s'est formée par quelque chose où l'on ne comprend rien, et dont on n'a aucune idée.

292. L'ordre marque une intelligence, d'une manière incomparablement plus sensible, dans un sujet successif; tel que seroit une horloge qui durant le cours des années entières, continueroit à montrer régulièrement le partage des mois ou des heures. Car de juger sérieusement qu'une horloge se fût formée par ce défaut de causes ou d'idées que l'on désigne dans le mot *hasard ;* c'est quelque chose d'aussi manifestement insensé, que de juger qu'on ne pense pas quand on pense. C'est donc là une de ces premières notions ou premières vérités qui n'en peuvent avoir nulle autre antérieure: car à un homme qui demandera qu'on lui prouve que c'est une intelligence et non le pur hasard, qui a formé et qui entretient la régularité d'une horloge: pour toute preuve on ne lui répond rien; et l'on dit seulement ou plus haut ou plus bas, *Voilà un fou.*

293. Cette première vérité, toute simple qu'elle est, se trouve pourtant très-propre à résoudre plusieurs difficultés dans les sujets les plus importans; et je ne sais si avec cet unique secours, je n'arrêterois point tout d'un

coup un homme qui entreprendroit la défense du système de Spinosa; pourvu qu'il entendît bien ce qu'il diroit.

CHAPITRE XVII.

Agir, *action.*

294. Qu'est-ce qu'*action ?* C'est, dit-on, *l'exercice d'une puissance ou faculté;* et qu'est-ce que *puissance* ou *faculté ?* C'est, dit-on, le *pouvoir d'agir;* mais le moyen d'entendre ce que c'est que *pouvoir d'agir*, quand on ne sait pas encore ce que c'est qu'*agir* ou *action ?* On ne dit donc rien ici, si ce n'est un mot pour un autre: l'un obscur et qui est l'état de la question, pour un autre obscur et qui est également l'état de la question.

295. Il en est de même de tous les autres termes qu'on a coutume d'employer à ce sujet. Si l'on dit qu'*agir*, c'est produire un effet et en être la cause efficiente et proprement dite; je demande 1.° ce que c'est que *produire;* 2.° ce que c'est que l'*effet;* 3.° ce que c'est que *cause ;* 4.° ce que c'est que *cause efficiente* et proprement dite.

296. Il est vrai que dans les choses matérielles et en certaines circonstances, je puis me

donner une idée assez juste de ce que c'est que *produire* quelque chose et en être la cause *efficiente*, en me disant que c'est *communiquer de sa propre substance à un être censé nouveau.* Ainsi la terre produit de l'herbe, qui n'est que la substance de la terre avec un surcroît ou changement de modifications, pour la figure, la couleur, la flexibilité, etc. Ainsi le soleil produit la lumière, qui n'est, dans l'air ou dans nos corps, qu'une communication de quelques corpuscules ou rayons du soleil, modifiés par leur éloignement, leur ténuité, etc.

297. En ce sens-là je comprends ce que c'est que *produire*, et être la cause efficiente : j'entendrai avec la même facilité ce que c'est qu'*effet*, en disant que c'est l'être dont la substance a été tirée de celle d'un autre être, avec de nouvelles modifications ou circonstances ; car s'il ne survenoit point de nouvelles modifications, la substance communiquée ne différeroit plus de celle qui communique.

298. Quand une substance communique ainsi à une autre quelque chose de ce qu'elle est, nous voyons et nous disons qu'elle *agit :* mais nous ne laissons pas de dire qu'un être *agit* en bien d'autres conjonctures, où nous ne voyons point qu'une substance communique rien de ce qu'elle est.

299. Qu'une pierre se détache du haut d'un rocher, et que dans sa chute elle pousse une autre pierre qui commence de la sorte à descendre, nous disons que la première pierre agit sur la seconde : lui a-t-elle pour cela rien communiqué de sa substance? Au contraire elle en a peut-être perdu, quand elle s'est froissée en heurtant la seconde. C'est, dira-t-on, le mouvement de la première qui s'est communiqué à la seconde; et c'est par cette communication de mouvement, que la première pierre est dite *agir*. Voilà encore de ces discours où l'on croit s'entendre, et où certainement on ne s'entend point assez. Car enfin comment le mouvement de la première pierre se communique-t-il à la seconde, s'il ne se communique rien de la substance de la pierre? Le mouvement est-il autre chose qu'un pur mode; et un mode, selon tous les Philosophes, est-il réellement et physiquement autre chose, que la substance même dont il est mode?

300. Dire que le mouvement d'une substance peut se communiquer sans qu'elle-même se communique, c'est dire à peu près que la rondeur d'un globe peut se communiquer à une autre substance, sans qu'il se communique rien de la substance du globe. Nous voyons bien qu'à la rencontre de la première pierre,

la seconde commence d'avoir un mouvement qu'elle n'avoit point, et la première, de perdre quelque chose du mouvement qu'elle avoit ; mais à moins que de prendre plaisir à s'embrouiller soi-même, on ne peut juger pour cela, que le mouvement de l'une passe dans l'autre substance : puisque le mode n'étant réellement que la première substance, ce seroit dire que cette substance, sans cesser d'être ce qu'elle est, devient une autre substance.

301. De plus, quand ce que j'appelle en moi mon ame ou mon esprit, de non-pensant ou de non-voulant à l'égard de tel objet, devient pensant ou voulant à l'égard de cet objet; alors d'une commune voix il est dit *agir :* cependant et la pensée et la volition qui sont survenues, n'étant que les modes de mon esprit et de mon ame, n'en sont pas une substance distinguée ; et par cet endroit encore, *agir* n'est point communiquer une partie de ce qu'est une substance à une autre substance.

302. Nous employons encore le terme *agir*, lors qu'en conséquence d'une pensée ou d'une volition formée au dedans de notre ame, il se forme au dehors et dans notre corps quelque mouvement. Or ne voyant rien, pour cela, de la substance de mon ame qui puisse être censé passer dans mon corps ; je ne peux dire

raisonnablement qu'il se communique rien de la substance de mon ame à celle de mon corps, dans les occasions où mon ame est dite *agir* sur mon corps.

303. De même encore si nous considérons Dieu en tant qu'ayant été éternellement le seul être, il se trouva, par sa volonté, avec d'autres êtres que lui, qui furent nommés *créatures*, ou *le monde ;* nous disons encore par-là que Dieu *a agi.* Dans cette action ce n'est point non plus la substance de Dieu, qui devient partie de la substance des créatures. On voit par ces différens exemples, que le mot *agir* forme des idées entièrement différentes : ce qui est très-remarquable.

304. Dans le premier exemple, *agir* signifie seulement ce qui se passe, quand un corps en mouvement rencontre un second corps, lequel à cette occasion est mis en mouvement ou dans un plus grand mouvement ; tandis que le premier cesse d'être en mouvement, ou dans un si grand mouvement.

Dans le second exemple, *agir* signifie ce qui se passe en moi, quand mon ame prend une des deux modifications dont je sens par expérience qu'elle est susceptible, et qui s'appellent *pensée* ou *volition.*

Dans le troisième exemple, *agir* signifie ce

qui arrive, lorsqu'en conséquence d'une pensée ou volition formée en moi, il se produit du mouvement corporel dans mon corps.

Dans le quatrième exemple, *agir* signifie ce qui arrive, quand, en conséquence de la volonté de Dieu, il se fait quelque chose hors de lui. Or en ces quatre exemples, le mot *agir* exprime quatre choses et quatre idées tellement différentes, qu'il ne s'y trouve aucun rapport, sinon vague et indéterminé; savoir, qu'en conséquence de l'être que nous disons *agir*, il survient quelque changement; et que ce changement même est ce que nous appelons *action*: mais c'est entre toutes ces différentes sortes de changemens ou d'actions, que je dis qu'il n'y a nul rapport. Dans le premier, (savoir, dans la *pierre*, par laquelle une autre est mue aussi,) le changement se fait au dedans et au dehors d'un être corporel, qui est dit agir. Dans le second, (savoir, dans l'ame qui commence d'avoir une pensée ou une volition,) le changement se fait tout au dedans d'un être spirituel. Dans le troisième, (savoir, dans l'ame qui fait mouvoir un corps,) le changement se fait au dedans de l'être spirituel, et en conséquence au dehors dans un être corporel. Dans le quatrième exemple, (savoir, dans Dieu qui agit au dehors de lui-même,) le changement est tout

au dehors de celui qui agit, et nullement au dedans.

Certainement les Philosophes, et en particulier les Métaphysiciens, demeurent ici en beau chemin. Je ne les vois parler ou disputer que d'*agir* et d'*action ;* et dans aucun d'eux, pas même dans M. Locke qui a voulu pénétrer jusqu'aux derniers replis de l'entendement humain, je ne trouve point qu'ils aient pensé nulle part à exposer ce que c'est qu'*agir*.

CHAPITRE XVIII.

Des causes occasionnelles ; et si les créatures agissent.

305. On a disputé depuis longtemps si les créatures agissent, ou n'agissent pas ; si elles sont simplement *des causes occasionnelles* ; ou de *véritables agens*. On a fait des volumes infinis sur cette matière, et les plus grands esprits s'y sont non-seulement exercés, mais échauffés vivement. Le public attentif à leur querelle, ne s'est lassé de les suivre, que parce qu'on ne pouvoit plus les comprendre : les combattans eux-mêmes s'étoient-ils jamais bien entendus ? Pour y réussir, n'auroient-ils pas dû se dire : *Nous disputons si les créatures n'agissent*

*jamais, et si Dieu seul agit à leur occasion : mais qu'est-ce qu'*agir, *qu'est-ce qu'*action, *en sommes-nous convenus ? Tout le monde en convient-il ; et par le même mot que nous employons tous, entendons-nous précisément la même chose ?* Ou je suis trompé, ou ils auroient trouvé que non.

Car enfin le mot *agir* ou *action* étant manifestement équivoque, et faisant des idées toutes différentes à l'égard de Dieu et à l'égard des créatures ; qu'on nous dise donc l'idée précise et générale qu'on attache à ce mot *agir* : pour examiner s'il convient à la créature et à Dieu ; et pour découvrir si les créatures agissent ou n'agissent pas, tandis que nous convenons tous que Dieu agit.

306. Dans la créature inanimée, l'idée que nous avons d'*agir* n'étant qu'un corps mis en mouvement par la rencontre d'un autre qui y étoit lui-même, l'idée d'*agir* ne convient pas à Dieu ; puisque Dieu n'est pas un corps en mouvement.

307. Dans Dieu l'idée d'*agir* est ce qui arrive, quand, à sa simple volition, il se fait quelque chose hors de lui. A prendre en ce sens l'idée d'agir, on ne peut sensément demander si une créature inanimée agit, puisqu'elle est incapable de volition. On ne sauroit donc encore dans

ce sens-là demander si agir est une propriété qui convienne également à Dieu et aux corps.

308. D'ailleurs un corps n'est jamais mis en mouvement par lui-même, mais par un autre corps, et cet autre encore par un autre; jusqu'à ce qu'on vienne à un moteur qui soit un esprit.

309. Voyons présentement si *agir* est quelque chose qui dans son idée précise convienne également et à Dieu, et aux esprits créés, tels que l'ame humaine. Celle-ci est dite *agir* au dedans d'elle-même, par ses pensées et ses volitions ; et au dehors, par le mouvement qui, selon sa volonté ou sa pensée, se fait en certains corps.

310. Dans la première considération, puisqu'on appelle *agir*, ce qui se passe en moi quand il me survient une pensée ou une volition qui n'y étoient pas ; en ce sens-là, il est manifeste que mon ame *agit*, et que Dieu n'*agit* point : car il survient à mon ame au dedans de son être une pensée et une volition, ce qui est une nouvelle modification dans sa substance ; au lieu que Dieu étant parfaitement le même de toute éternité, il est incapable d'aucune nouvelle modification dans sa substance.

311. Il est vrai, dira-t-on ; mais on demande, si c'est Dieu qui soit le principe de ces modifi-

cations de l'ame et qui les produise ? Pour répondre à la question, souvenons-nous que nous n'avons encore naturellement aucune idée de ce mot *agir* par rapport à Dieu ; sinon l'idée de ce qui se passe, quand il survient hors de lui quelque chose qui n'existoit pas, et uniquement parce qu'il le veut.

312. Mais cette idée même *parce que Dieu le veut*, fait encore ici une équivoque ; et ces termes peuvent signifier deux choses fort différentes : l'une que Dieu veut en général que l'ame humaine soit telle, qu'elle contribue elle-même à ses volitions et à ses pensées, qui sont ses propres modifications.

Ou bien ces termes *parce que Dieu le veut*, signifient que chaque pensée ou volition qui survient à notre ame, y survient uniquement par une volonté particulière de Dieu ; en sorte que notre ame ne contribue pas plus à mettre en elle-même ses propres volitions et pensées, qu'une pierre, par exemple, contribue à mettre en elle le mouvement qui n'y étoit pas.

313. J'ai parlé de la *volition* comme de la *pensée*, l'une et l'autre étant également une modification de l'ame. En effet si notre ame ne peut contribuer en rien à la modification de sa pensée, comment contribueroit-elle davantage à la modification de sa volition ? Dire

donc que mon ame n'a pas plus de part à former sa modification (qui est la *volition* et la *pensée*,) que la matière en a pour former en elle sa modification (qui est le mouvement,) ce seroit dire que l'ame n'a pas plus d'efficace qu'une motte de terre ou un morceau de bois.

314. Mais sans considérer ici ce qu'une pareille opinion auroit de pernicieux pour les mœurs et pour la religion ; je dis que même dans la pure spéculation naturelle, elle est manifestement déraisonnable. Quand un corps est mis en mouvement, nous voyons (et souvent même de nos yeux) que le principe de ce mouvement est extérieur à ce corps ; et nous ne voyons point à l'égard de l'ame, aucun principe extérieur de sa pensée et de sa volition : nous en voyons bien l'occasion dans les objets qui frappent les sens ; mais jamais on ne peut imaginer qu'un objet corporel soit le principe d'une pensée, et qu'il la produise.

315. Ce principe sera donc en mon ame même, comme l'a toujours cru le genre humain ; et ce sera là une de ces premières vérités qu'on ne sauroit ni prouver ni attaquer par une vérité antérieure et plus claire. En effet si l'on prétend l'attaquer en disant qu'*une simple créature telle que l'ame, est incapable de se modifier elle-même*, pour en conclure *que ce*

n'est point l'ame qui produit en elle sa propre pensée; ce sera justement apporter en preuve l'état de la question : car il s'agit de savoir *si une créature spirituelle telle que l'ame, ne peut et ne doit pas se modifier elle même*; le sentiment naturel qu'en ont eu tous les hommes, et en tous les temps, étant pour l'affirmative. Si l'on ajoute que le corps ne pouvant pas se donner la modification qui lui est propre, l'esprit ne pourra pas davantage se donner la sienne, c'est parler de nouveau pour ne rien dire. La question est justement de savoir, s'il n'est pas de l'essence d'un esprit de se modifier lui-même; à la différence des corps, qui essentiellement en sont incapables.

316. Dans cette question cependant où tout le genre humain est d'un même sentiment, de quoi s'avisent un petit nombre de Philosophes spéculatifs, de prétendre dire le contraire; sans apporter, pour détruire le sentiment commun à tout le genre humain, d'autres preuves que l'état même de la question sous des termes plus embrouillés ?

317. Avec cette situation des esprits, la question tombera donc comme j'ai dit sur une première vérité. Si l'on prétend y opposer une autre vérité aussi claire, et qui soit donnée aussi pour première vérité, je demande qui sera

le juge légitime dans la contestation ; sinon, le sentiment le plus répandu dans tous les hommes, et à quoi ils se rendent le plus naturellement ? Quand donc je donne pour première vérité, que *mon ame produit le mouvement dans mon corps*, et que le P. Malebranche de son côté donne pour première vérité, *qu'un esprit ne sauroit agir sur un corps ;* nous voilà jusqu'ici sans pouvoir nous rien prouver l'un à l'autre. Cependant j'ai de mon côté le sentiment naturel répandu de tout temps dans tous les hommes ; et de son côté il a une réflexion particulière, savoir : qu'*il ne voit point de rapport entre un esprit et un corps ;* ou que *dans l'idée de son ame il ne trouve point la faculté ou vertu de remuer son corps.* Mais sa preuve se trouvera des plus mal fondées ; il conclura qu'une chose n'est point, seulement parce qu'il n'en peut avoir l'idée : c'est la conséquence d'un homme né aveugle, qui nie les couleurs, parce qu'avec tout l'effort de son esprit, il n'en peut trouver ni apercevoir l'idée.

318. Pour nier donc avec quelque fondement que l'ame est incapable de remuer un corps, il faudroit être bien certain que nous avons une idée claire, totale et complète de toute la nature de l'ame, et que nous connoissons son essence intime et réelle, autant qu'elle

peut absolument être connue. Or c'est ce qui n'est pas, et tout le monde en convient. Les hommes sont portés invinciblement à juger vraies bien des choses dont ils ne peuvent connoître la nature ni l'essence. Nous ne pouvons connoître la manière de l'union de notre ame avec notre corps : en conclurons-nous, que pour cela cette union n'existe point ? A quoi ne nous conduiroit pas ce raisonnement ? Combien est-il plus judicieux d'admettre, conformément à l'expérience, la réalité et l'existence de mille objets où nous ne comprenons rien ? Un sentiment répandu par la nature dans tous les hommes étant un guide sûr, n'allons point quitter sa lumière pour suivre nos illusions.

CHAPITRE XIX.

*Notions précises d'*agir, action, cause, effet, *etc.*

319. Pour résultat des discussions précédentes, disons ce que l'on peut répondre d'intelligible à la question, Qu'est-ce qu'*agir ?* Je dis que par rapport aux créatures, *agir* est en général *la disposition d'un être, en tant que par son entremise il arrive actuellement quelque changement ;* car il est impossible de concevoir

qu'il arrive naturellement du changement dans la nature, que ce ne soit par un être qui agisse; et nul être créé n'agit, qu'il n'arrive du changement ou dans lui-même ou au dehors.

On dira qu'il s'ensuivroit que la plume dont j'écris actuellement, devroit être censée agir; puisque c'est par son entremise qu'il se fait du changement sur ce papier, qui de non écrit devient écrit : à quoi je répons, que c'est de quoi le torrent même des Philosophes doivent convenir, dès qu'ils donnent à ma plume en cette occasion le nom de *cause instrumentale;* car si elle est *cause*, elle a un effet, et tout ce qui a un effet *agit;* puisqu'agir et avoir un effet, c'est formellement la même chose.

320. Je dis plus : ma plume en cette occasion agit aussi réellement et aussi formellement qu'un feu souterrain qui produit un tremblement de terre. Car ce tremblement n'est autre chose que le mouvement des parties de la terre, excité par le mouvement des parties du feu; comme les traces formées actuellement sur ce papier, ne sont que de l'encre mue par ma plume, qui elle-même est mue par ma main : il n'y a donc de différence, si non que la cause prochaine du mouvement de la terre est plus imperceptible; mais elle n'en est pas moins réelle.

321. J'avoue que quand la cause prochaine d'un mouvement corporel échappe à nos sens, nous disons plus particulièrement, que le corps où il se fait, *agit ;* et que nous sommes portés à croire que les corps où il se fait un mouvement imperceptible, ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement : mais si nous les supposons de purs corps (car je ne parle point ici de l'ame des bêtes, à la nature desquelles nous ne comprenons rien,) il est manifeste qu'un corps n'est jamais mis en mouvement que par un agent extérieur. Par-là notre définition *d'agir* conviendra très-bien à tout ce qui est dit *agir* à l'égard des corps.

322. Elle conviendra encore mieux à ce qui est dit *agir* à l'égard des esprits : soit au dedans d'eux-mêmes par leurs pensées et leurs volitions, soit au dehors par le mouvement qu'ils impriment à quelque corps ; chacune de ces choses étant un changement qui arrive par l'entremise de l'ame.

Notre définition peut convenir également bien à l'action de Dieu, et à Dieu, dans ce que nous en pouvons concevoir. Nous concevons qu'il agit en tant qu'il produit quelque chose hors de lui ; car alors c'est un changement qui se fait par le moyen d'un être existant par lui-même : mais avant que Dieu eût rien produit

hors de lui, n'agissoit-il point, et auroit-il été de toute éternité sans action ? Question incompréhensible, si pour y répondre il faut pénétrer l'essence de Dieu, impénétrable dans ce qu'elle est par elle-même. Les savans auront beau nous dire sur ce sujet, que Dieu de toute éternité *agit par un acte simple, immanent et permanent;* grand discours, et si l'on veut respectable, mais sous lequel nous ne pouvons avoir des idées claires.

Pour moi qui, comme le dit expressément l'Apôtre S. Paul, ne connois naturellement le Créateur que par les créatures, je ne puis avoir d'idée de lui naturellement qu'autant qu'elles m'en fournissent ; et elles ne m'en fournissent point sur ce qu'est Dieu sans aucun rapport à elles. Je vois bien qu'un être intelligent comme l'Auteur des créatures, a pensé de toute éternité. Si l'on veut appeler *agir*, à l'égard de Dieu, ce qui est simplement *penser*, ou *vouloir*, sans qu'il lui survienne nulle pensée, nulle modification, nul changement, je ne m'y oppose pas. Et si la religion s'accorde mieux de ce terme, *agir*, j'y serai encore plus inviolablement attaché; mais au fond la question ne sera toujours que de nom : puisque par rapport aux créatures, je comprends ce que c'est qu'*agir*; et que c'est ce même mot qu'on veut appliquer

à Dieu, pour exprimer en lui ce que nous ne comprenons point.

323. Au reste je ne comprends pas même la vertu et le principe d'agir, dans les créatures; j'en tombe d'accord. Je sais qu'il y a dans mon ame un principe qui fait mouvoir mon corps : je ne comprends pas quel en est le ressort; mais c'est aussi ce que je n'entreprends point d'expliquer. La vraie Philosophie se trouvera fort abrégée, si tous les Philosophes veulent bien, comme moi, s'abstenir de parler de ce qui manifestement est incompréhensible. Pour finir ce Chapitre, expliquons quelques termes familiers dans le sujet qui fait celui de cet article.

324. 1.° *Agir*, comme j'ai dit, est en général, par rapport aux créatures, ce qui se passe dans un être par le moyen duquel il arrive quelque changement.

2.° Ce qui survient par ce changement, s'appelle *effet*; ainsi *agir*, et *produire un effet*, c'est la même chose.

3.° L'être, considéré en tant que c'est par lui qu'arrive le changement, je l'appelle *cause*.

4.° Le changement, considéré au moment même où il arrive, s'appelle, par rapport à la cause, *action*.

5.° L'*action*, en tant que mise ou reçue dans

quelque être, s'appelle *passion* ; et en tant que reçue dans un être intelligent qui lui-même l'a produite, elle s'appelle *acte* : de sorte que dans les êtres spirituels on dit d'ordinaire, que l'*acte* est le terme de la faculté agissante, et l'*action* l'exercice de cette faculté.

6.° La cause, considérée au même temps par rapport à l'action et à l'acte, je l'appelle *causalité*. La cause considérée en tant que capable de cette causalité, je l'appelle *puissance* ou *faculté*. Telles sont les idées les plus nettes que j'aie pu me former des termes qui servent parmi les Philosophes à exprimer certaines précisions qu'il est important de faire quelquefois.

CHAPITRE XX.

Du naturel, *en tant qu'opposé au surnaturel et à l'artificiel.*

325. Outre les notions du mot *naturel*, qui peuvent lui être communes avec le mot *nature*, (N. 217.) il se prend encore pour l'inclination, laquelle en chacun des hommes résulte de leur tempérament. Mais nous avons à considérer ici sous deux regards, le *naturel* ou la *nature* des choses créées ; 1.° En tant qu'elles existent et qu'elles agissent conformément aux

lois ordinaires que Dieu a établies pour elles ; et par-là ce que nous appelons *naturel* est opposé au *surnaturel* ou *miraculeux* ; 2.° En tant qu'elles existent ou qu'elles agissent, sans qu'il survienne aucun exercice de l'industrie humaine ou de l'attention de notre esprit, par rapport à une fin particulière ; dans ce sens, ce que nous appelons *naturel*, est opposé à ce que nous appelons *artificiel*, qui n'est autre chose que l'industrie humaine.

326. Il paroît difficile quelquefois de démêler le *naturel* en tant qu'opposé au *surnaturel ;* dans ce dernier sens, le naturel suppose des lois générales et ordinaires : mais sommes-nous capables de les connoître sûrement ? On distingue assez un effet qui n'est point surnaturel ou miraculeux ; on ne distingue pas si déterminément ce qui l'est. Tout ce que nous voyons arriver régulièrement ou fréquemment, est naturel ; mais tout ce qui arrive d'extraordinaire dans le monde est-il miraculeux ? C'est ce qu'on ne peut assurer. Un événement très-rare pourroit venir du principe ordinaire, qui dans la suite des révolutions et des changemens auroit formé une sorte de prodige, sans quitter la règle de son cours et l'étendue de sa sphère. Ainsi voit-on quelquefois des monstres du caractère le plus inoui, sans qu'on y trouve rien

de miraculeux et de surnaturel. Comment donc nous assurer, demandera-t-on, que les événemens regardés comme surnaturels et miraculeux, le sont réellement ; ou comment savoir jusqu'où s'étend la vertu de ce principe ordinaire, qui par une longue suite de temps et de combinaisons particulières, peut faire les choses les plus extraordinaires ?

327. J'avoue qu'en beaucoup d'événemens qui paroissent des merveilles au peuple, un homme sage doit avec prudence suspendre son jugement. Il faut avouer aussi, qu'il est des événemens d'un tel caractère, qu'il ne peut venir à l'esprit des personnes sensées de juger qu'ils sont l'effet de ce principe commun des choses que nous appelons l'ordre de la nature : tel est, par exemple, la résurrection d'un homme mort.

On aura beau dire qu'on ne sait pas jusqu'où s'étendent les forces de la nature, et qu'elle a peut-être des secrets pour opérer les plus surprenans effets sans que nous en connoissions les ressorts. La passion de contrarier, ou quelque autre intérêt, peut faire venir cette pensée à l'esprit de certaines gens ; mais cela ne fait nulle impression sur les personnes judicieuses, qui font une sérieuse réflexion, et qui veulent agir de bonne foi avec eux-mêmes comme avec

les autres. L'impression de vérité commune, qui se trouve manifestement dans le plus grand nombre des hommes sensés et habiles, que nous avons appelée ailleurs le *sentiment* ou le *sens commun*, est la règle infaillible pour discerner le surnaturel d'avec le naturel. Ce discernement doit tenir rang parmi les *premières vérités* qui ne se prouvent point : c'est la règle même que l'Auteur de la nature a mise dans tous les hommes ; et il se seroit démenti lui-même, s'il leur avoit fait juger vrai ce qui est faux, et miraculeux ce qui n'est que naturel.

328. Le naturel est opposé à l'artificiel, aussi bien qu'au miraculeux ; mais non, de la même manière. Jamais ce qui est surnaturel et miraculeux ne sauroit être dit naturel ; mais ce qui est artificiel peut s'appeler naturel ; et il l'est effectivement en tant qu'il n'est point miraculeux.

329. L'artificiel n'est donc que ce qui part du principe ordinaire des choses, mais auquel est survenu le soin et l'industrie de l'esprit humain, pour atteindre à quelque fin particulière que l'homme se propose.

La pratique d'élever avec des pompes une masse d'eau immense, est quelque chose de naturel, puisqu'elle n'a rien de surnaturel ; cependant elle est dite *artificielle* et non pas

naturelle, en tant qu'elle n'a été introduite dans le monde, que moyennant le soin et l'industrie des hommes.

330. En ce sens-là, il n'est presque rien dans l'usage des choses, qui soit totalement naturel, que ce qui n'a point été à la disposition des hommes. Un arbre, par exemple, un prunier, est naturel lorsqu'il a crû dans les forêts, sans qu'il ait été ni planté ni greffé. Aussitôt qu'il l'a été, il perd en ce sens-là autant du *naturel*, qu'il a reçu d'impressions par le soin des hommes. Est-ce donc que sur un arbre greffé, il n'y croît pas naturellement des prunes ou des cerises? Oui, en tant qu'elles n'y croissent pas surnaturellement; mais non pas en tant qu'elles y viennent par le secours de l'industrie humaine; ni en tant qu'elles deviennent telle prune et telle cerise, d'un goût et d'une douceur qu'elles n'auroient point eus sans le secours de l'industrie humaine: par cet endroit la prune et la cerise sont venues artificiellement et non pas naturellement.

331. On demande ici en quel sens on dit, parlant d'une sorte de vin, qu'il est *naturel*, tout vin de soi étant artificiel; car sans l'industrie et le soin des hommes, il n'y a point de vin: de sorte qu'en ce sens-là, le vin est aussi véritablement artificiel que l'eau-de-vie

ou l'esprit de vin : puisqu'il n'y a entre eux que du plus ou du moins de l'industrie humaine ; c'est-à-dire, du plus ou du moins d'*artificiel.* Quand donc on appelle du vin, *naturel*, c'est un terme qui signifie que le vin est dans la constitution du vin ordinaire, et sans qu'on y ait rien fait que ce qu'on a coutume de faire à tous les vins qui sont en usage dans le pays et dans le temps où l'on se trouve.

332. Il est aisé, après les notions précédentes, de voir en quel sens on applique aux diverses sortes d'esprits la qualité de *naturel* ou *non-naturel.* Un esprit est censé et dit *naturel*, quand la disposition où il se trouve ne vient ni du soin des autres hommes dans son éducation, ni des réflexions qu'il auroit faites lui-même en particulier pour se former.

333. Au terme de *naturel* pris en ce dernier sens, on oppose les termes de *cultivé* ou d'*affecté*, dont l'un se prend en bonne part et l'autre en mauvaise part : l'un qui signifie ce qu'un soin et un art judicieux a su ajouter à l'esprit naturel ; l'autre, ce qu'un soin vain et mal entendu y ajoute quelquefois.

On en peut dire à proportion autant des talens de l'esprit. Un homme est dit avoir une logique ou une éloquence naturelle, lorsque, sans les connoissances acquises par l'industrie

et la réflexion des autres hommes ni par la sienne propre, il raisonne cependant aussi juste qu'on puisse raisonner ; ce qui est la fin dernière et principale de la logique artificielle : ou quand il fait sentir aux autres, comme il lui plaît, avec force et vivacité, ses pensées et ses sentimens ; ce qui est la fin de l'éloquence artificielle, appelée communément Rhétorique. Il est aisé d'appliquer ces notions à toutes sortes de sujets.

CHAPITRE XXI.

De la substance et de l'accident.

334. Je cherche ici quelles idées l'esprit humain peut se former naturellement, sous ces termes *substance* et *accident*. Après y avoir pensé, je n'ai pu rien concevoir par *substance*, sinon ce qui répond à l'idée d'*être*, que je dépouille de l'idée de toutes modifications, pour le considérer seulement en tant que susceptible de ces modifications. La substance donc considérée précisément en tant que *substance*, n'est qu'une idée abstraite ; car il n'existe point naturellement et réellement de *substance*, qui ne soit que *substance*, sans être revêtue de ses modifications ; lesquelles (suivant les idées que

nous en pouvons naturellement avoir,) ne sont que la substance considérée par ses divers endroits. C'est ce qui s'appelle tantôt des *qualités*, tantôt des *modes* ou *modifications*, tantôt des *attributs* ou *adjoints*, tantôt des *circonstances* ou *accidens*, tantôt des *manières d'être* de la chose : c'est sur quoi l'on forme différentes questions.

335. On demande d'abord si une substance et sa modification peuvent être mutuellement l'une sans l'autre : il me semble qu'il ne faut que démêler les termes, pour ôter ici tout embarras.

Si la modification n'entre point dans la nature ou substance de la chose dont on parle ; et qu'elle ne lui soit point essentielle, cette substance peut demeurer sans sa modification. Ainsi une boule modifiée actuellement par le mouvement, peut se trouver et se trouvera bientôt sans mouvement ; parce que la boule est constituée essentiellement *boule* et regardée pour telle, indépendamment du mouvement : c'est ce qu'on peut appeler *modification accidentelle* ou *accident*.

336. Si au contraire la modification que j'ai dans la pensée fait partie de ce qui est et de ce que je suppose essentiel à la chose, telle chose ne sauroit être sans cette modification :

ainsi le feu ne sauroit être sans la modification du mouvement, parce qu'essentiellement (je parle toujours selon l'idée que nous avons des choses dans leur état naturel,) le feu ne consiste que dans des parties de matière en mouvement; et cette modification peut s'appeler essentielle.

337. Mais le feu, par miracle, ne peut-il pas être sans mouvement? Je n'en sais rien. Si cela est, ce n'est plus le feu dont actuellement j'ai l'idée et dont je veux parler : car je parle d'un feu naturel; et vous parlez d'un feu surnaturel, dont je ne parle point, n'en ayant naturellement aucune idée.

338. Au reste il faut nous souvenir que nous constituons souvent les essences des choses (N. 202.) autrement qu'elles ne sont en effet; ne les connoissant point intimement, ni dans tout ce qu'elles sont précisément en elles-mêmes, mais seulement par ce qui en a frappé nos sens. C'est sur quoi il faut nous rappeler ce que j'ai dit de l'essence. (N. 197 *et suiv.*)

Ainsi pour savoir ce qui est une simple modification dans le poisson; il faut savoir auparavant en quoi consiste l'essence du poisson. On l'a fait consister long-temps à avoir un sang qui n'eût point de chaleur; et depuis, on a cité des poissons qui ont le sang chaud. Aussi l'Académie des sciences a-t-elle marqué pour

le caractère propre du poisson, d'avoir un sang ou une chair qui forme de l'huile au lieu de graisse : en ce dernier cas, il ne sera qu'accidentel à la substance du poisson, d'avoir un sang qui n'ait point de chaleur.

Au reste si la substance modifiée peut se trouver sans sa modification, cette modification ne peut, dans l'état naturel, se trouver jamais sans la substance : je dis dans l'état naturel, et selon les idées que nous fournit uniquement la raison purement humaine. Car enfin, selon nos idées purement naturelles, la modification de la substance n'est que la substance même modifiée : et en ce sens-là demander si la modification peut se trouver sans la substance, c'est demander si la substance peut se trouver sans la substance.

CHAPITRE XXII.

Réponses à des difficultés touchant la substance et l'accident.

339. L'ACCIDENT d'une chose, disent quelques-uns, n'est que sa modification accidentelle : or cette modification peut se trouver sans la chose qui en est modifiée : la blancheur d'un lis, par exemple, peut se trouver sans le lis même dont il est actuellement la blancheur, puisqu'elle se trouve dans un autre lis.

Je répons, comme je l'ai insinué ailleurs, que la

blancheur du second lis n'est point la blancheur du premier (N. 300.); puisque celle-là, dans l'état naturel, n'est que le premier lis qui est blanc, et la seconde n'est que le second lis qui est blanc; sans qu'il y ait réellement rien de commun entre l'un et l'autre, mais seulement une parfaite ressemblance de couleur : la blancheur du premier lis, qui est sa modification accidentelle, n'étant, dans l'état naturel, que la substance même, qui n'a rien en soi de la substance du second lis.

340. 2°. Le Concile de Trente enseigne que les *espèces* demeurent au Sacrement de l'autel sans la substance du pain et du vin; or ces espèces sont des accidens. Je répons, sans examiner si ces espèces sont des accidens absolus, ce qui n'est pas de notre ressort, et ce que le Concile ne décide point; puisqu'il n'emploie pas même le mot d'*accidens*, mais seulement d'*espèces* ou apparences, en latin *species*; je répons, dis-je, que les espèces qui demeurent au Saint Sacrement sont dans un état surnaturel, et que je ne parle des accidens que selon l'état naturel des choses.

341. D'ailleurs je suis en ce point très-éloigné du sentimens des Cartésiens, et de quelques autres, qui nient absolument qu'il puisse y avoir des accidens absolus, sous prétexte qu'ils n'y comprennent rien: je n'y comprends rien non plus qu'eux; mais je n'en comprends pas moins, qu'ils se méprennent manifestement; puisque Dieu peut faire des choses au-dessus de celles qu'eux et moi pouvons concevoir. Touchant la contradiction qui se trouveroit selon eux à admettre des accidens absolus, ils raisonnent mal. (N. 265 et 266.) L'état surnaturel étant fort au-dessus

de la portée de notre esprit, nous ne pouvons en juger par nos idées purement naturelles ; et par conséquent nous ne pouvons juger raisonnablement qu'il s'y trouve de la contradiction.

342. Mais, demandera-t-on à ce sujet, puis-je avoir l'idée et parler sensément d'un objet qui passe la portée de mon esprit ? Oui ; j'en parle comme d'une idée qui n'est pas distincte, précise, claire, (car alors la foi ne seroit plus la foi,) mais c'est une idée générale qui me présente quelque chose qui existe par la toute-puissance divine, et que je ne comprends pas, mais qui n'en existe pas moins réellement.

343. Un homme né aveugle, qui entend parler et qui parle des couleurs, dont il n'a pas la moindre idée, n'en croit pas moins cependant à leur existence : persuadé que tous les hommes qui lui en parlent sont des personnes judicieuses, sensées, et auxquelles on ne peut refuser d'ajouter foi sans cesser d'être raisonnable. Il est donc convaincu qu'il y a quelque chose de réel attaché au mot *couleur*, dont lui, aveugle né, n'a jamais eu et n'a pu avoir nulle idée distincte. Par-là on pourroit très-bien comparer celui qui veut parler sensément de la substance et des accidens, à un homme né aveugle, qui feroit un traité sur les sensations dont il auroit uniquement l'expérience par lui-même. Il n'y mettroit pas la sensation de la vue, dont il n'a nulle expérience et nulle idée ; mais il ne nieroit pas pour cela qu'elle existât en effet : au contraire, il le croiroit indubitablement sur le témoignage d'autrui ; mais il s'abstiendroit sagement de vouloir l'expliquer, pour éviter le reproche marqué dans le proverbe, *Il en parle comme un aveugle des couleurs.*

344. La réponse et la comparaison précédente nous fourniront ce que nous avons à dire de la *substance*, par rapport à la *subsistance* ou *hypostase*. La religion nous enseigne, qu'il y a dans Dieu une seule *substance* ou *nature*, et trois *personnes* ou *hypostases* ; au lieu que, dans Jésus-Christ Homme-Dieu, il ne se trouve qu'une seule *personne*, et deux *substances* ou *natures*. Ce sont des vérités dont on ne peut raisonnablement douter, sous prétexte que nous ne les comprenons pas : ayant montré plus d'une fois ci-dessus, qu'il y a des choses vraies dont nous ne pouvons avoir naturellement d'idée. Mais comme, par la raison que j'ai exposée, je ne recherche en ce Traité que les premières notions qui nous sont fournies par la lumière purement naturelle ; et que seule, elle ne nous fourniroit point l'idée de la différence qui se trouve entre *substance* et *personne*, je laisse aux Théologiens le soin de la marquer.

CHAPITRE XXIII.

Du simple et du composé.

345. Ce chapitre pourroit servir d'appendice à celui de l'unité. En effet, quand on regarde quelque chose que ce soit, comme *une* et comme n'ayant point de parties différentes ou séparables l'une de l'autre, on l'appelle *simple*. En ce sens-là, il ne convient proprement qu'à un être intelligent d'être simple ; et surtout au premier être, qui est Dieu. Ne concevant

dans un être intelligent, rien de séparable dans sa substance; nous n'avons point aussi l'idée qu'il puisse avoir des parties. Quelque peu de chose qu'on suppose de séparable dans la substance d'un être intelligent, on la suppose en même temps capable d'être détruite toute entière.

Si l'on prend le terme *simple* dans cette précision, il ne se trouvera rien dans les êtres matériels qui soit simple; non plus que rien, qui soit parfaitement *un :* tout corps peut toujours être tellement séparé, que sa substance existera encore dans les parties après leur séparation; ainsi l'une n'étoit pas l'autre, et le corps n'étoit pas simple.

346. Néanmoins on emploie ce terme à l'égard des corps, par analogie aux esprits; et on appelle *simple* un corps dans les parties duquel on n'aperçoit nulle différence communément sensible. Ainsi l'on dit de l'eau, que c'est un corps *simple.* Quelques-uns l'ont dit aussi du feu, de l'or, de l'argent, et de ce que nous comprenons sous le nom d'élémens ou de métaux; parce qu'à n'y regarder que superficiellement, comme on fait dans l'usage ordinaire de la vie, on n'y aperçoit point de différence de parties : mais il est évident que cette différence n'en existe pas moins réellement; comme

on le voit dans la dissolution de ces corps, par les opérations de la chimie. On ne trouve aucun corps qui n'ait des parties diverses entre elles; et par conséquent, qui ne soit composé ou qui soit absolument simple; si ce n'est peut-être ce que les chimistes appellent *caput mortuum :* c'est une espèce de cendre qu'ils ne peuvent plus résoudre en parties qui nous paroissent d'espèces différentes : cette cendre parlà pourroit s'appeler le plus simple des corps.

347. Ce qui est opposé au simple est dit *composé ;* et c'est ce qui résulte de plusieurs parties, surtout quand elles sont de différente espèce : ce qui n'offre à éclaircir aucune chose qui mérite de nous arrêter.

CHAPITRE XXIV.

De ce qui est nécessaire, contingent, *ou* libre.

348. Il n'est guères de terme plus simple et plus clair pour exprimer l'idée générale que tout le monde conçoit sous ce mot, que ce mot-là même, *nécessaire.*

Si je dis que le *nécessaire* est ce qui est tel, qu'il est impossible qu'il ne soit point; on demandera ce que c'est que cet *impossible qui ne soit point :* à quoi je ne répondrai pas plus

aisément, qu'à la question, *Qu'est-ce que le nécessaire.*

On donneroit peut-être une idée plus précise du nécessaire, en disant, que c'est *ce qui est tel, que nulle volonté ne peut l'empêcher d'être ce qu'il est :* et le *contingent* est *ce qui n'est point nécessaire.*

349. Il s'ensuit que le nécessaire pris absolument, n'est opposé qu'à la volonté libre d'un être intelligent et spirituel; car un être matériel ne sauroit être opposé à un autre être matériel, sinon par rapport à la volonté de quelque être intellectuel : et si dans un être matériel il se trouve du *contingent*, c'est toujours par la volonté libre d'un être intellectuel.

350. Quand on dit qu'il est nécessaire et non-contingent qu'une pierre tombe en bas, et que la flamme monte en haut; qu'il est nécessaire que la glace rafraîchisse, et que le feu échauffe; cette nécessité n'est point par rapport à la volonté de Dieu, qui peut quand il lui plaît empêcher la glace de rafraîchir, et le feu d'échauffer. En ce sens, le *nécessaire*, pris à la rigueur, ne peut convenir qu'à l'existence et à la nature de Dieu même, qui ne sauroit être empêché par quelque volonté que ce soit.

351. Au contraire ce qui est *contingent* a toujours pour cause plus ou moins éloignée une

volonté libre. Une peste survient, ou quelque autre maladie contagieuse : elle aura eu immédiatement une cause nécessaire ; savoir, la corruption de l'air, qui aura eu pour cause nécessaire une grande quantité de corps morts, ou du sang gâté par la mauvaise nourriture : la mauvaise nourriture aura pour cause nécessaire la disette ou la famine : la disette et la famine auront pour cause nécessaire la guerre qui empêche le commerce des hommes ou la culture des terres ; voilà toutes causes nécessaires : mais la guerre a pour cause la volonté libre des princes qui l'ont faite et continuée à leur gré. Si elle n'avoit pas pour cause plus ou moins immédiate une volonté libre, elle n'auroit plus rien de *contingent*.

352. Dans tous les événemens naturels, on peut remonter ainsi de cause nécessaire en cause nécessaire, jusqu'à la première cause qui est la volonté libre de Dieu ; et qui a donné à la matière tel degré ou telle détermination de mouvement ; ce qui aura nécessairement produit, de cause immédiate en cause immédiate, l'événement ou l'effet dont il s'agit.

353. On pourroit pousser ce détail beaucoup plus loin, mais ce que nous disons suffit pour montrer que tout dans l'univers arrive par des causes nécessaires, et nécessairement détermi-

nées les unes par les autres ; sans que ni les unes ni les autres puissent originairement avoir de détermination que par une volonté libre : ensorte que tout dans l'univers est nécessaire ; et que rien au monde n'est contingent, que l'effet d'une volonté libre.

354. On demande à ce sujet, quelle est la nature de ce qu'on appelle *le hasard*. Ce n'est qu'un effet dont nous ne discernons pas la cause ; mais il est clair qu'il ne peut y avoir d'effet sans cause nécessaire ou libre, ou du moins, partie nécessaire et partie libre. C'est ce mélange qui fait plus communément ce qu'on appelle *hasard*, lorsque nous n'y distinguons ni la cause nécessaire, ni la cause libre, ni le concours de l'une et de l'autre.

355. Un joueur amène trois six dans les trois dés ; son adversaire venant d'amener deux six et un cinq, il s'en prend au hasard : c'est pourtant l'effet de la volonté, laquelle donne à sa main certains mouvemens qu'il ne distingue pas et ne peut discerner, mais en conséquence desquels le poids des dés, la disposition du tapis, et les autres causes nécessaires, jointes à la volonté libre qui lui a fait pousser les dés, ont amené ce coup que l'on appelle effet du hasard. Mais est-il des causes et des volontés libres, et qu'est-ce que leur liberté ? C'est ce que nous

examinerons dans la troisième Partie, en parlant de l'ame humaine et de ses facultés. (N. 415.)

CHAPITRE XXV.

De ce qui est dit positif, négatif, *et* privatif.

356. Divers Philosophes se sont échauffés l'imagination à rechercher si le *fini* étoit la négation de l'*infini*, ou l'*infini* la négation du *fini*. Les uns disent que l'infini étant au-delà du fini, le fini est la négation de l'infini qui le surpasse ; les autres disent que le fini étant une grandeur déterminée, ce qui n'est point fini est la négation de ce qui est déterminé et fini : ceci s'expliquera par la notion des termes.

357. Par le mot *positif*, j'entends quelque chose que ce soit qui existe ou puisse exister, soit réellement ou dans la pensée : sur quoi il est bon d'éclaircir une difficulté qui se présente naturellement au sujet de cette définition même.

358. Si le positif est ce qui existe ou réellement ou dans la pensée, le négatif est ce qui n'existe ni réellement ni dans la pensée : comment donc peut-on avoir l'idée de ce qui n'est pas même dans la pensée ?

359. Lorsque j'entends prononcer ce mot *rien* ou *néant*, qui est un terme négatif, j'entends et je conçois ce qu'on me dit ; il faut donc que j'aie alors quelque idée. Il est vrai : j'ai l'idée d'un mot, c'est-à-dire du mot *néant* ou *rien*, duquel je sépare toute idée d'être qui auroit pu me venir à l'esprit ; et tel est le vrai

caractère de tout ce qui s'appelle *négatif* et *négation*. Ce n'est pas, comme on se le figure quelquefois, le *pur néant* ou le *rien*, qui ne sauroit être l'objet d'aucune idée ; s'il l'étoit, il seroit quelque chose : le *négatif* est donc la séparation que fait l'esprit d'une idée d'avec une autre idée, comme de l'idée d'une chose d'avec l'idée d'un mot. Or la séparation n'est pas un pur néant : c'est un acte de l'esprit qui disjoint, qui écarte, ou divise deux choses ou idées qui étoient ou pouvoient être jointes et unies ; et c'est toujours la séparation d'un positif d'avec un autre positif.

Ainsi, quand je dis, *Un homme n'est pas une bête ;* c'est à dire, *un homme est autre chose qu'une bête :* et quand je dis, *La folie n'est pas la sagesse ;* c'est à dire, *la folie est autre chose que la sagesse.* Il en est ainsi de toute négation et de tout négatif, et même du mot *rien* ou *néant ;* comme quand on dit, *Rien ne paroît ;* c'est comme si l'on disoit, *l'idée de ce mot* rien *est séparée de l'idée de tout ce qui paroît.*

360. Si le mot *rien* ou *néant* n'exprimoit pas quelque chose de positif, il ne formeroit aucune idée, (puisque toute idée est quelque chose de positif,) et il ne formeroit aucun sens ; comme si l'on disoit *Le rien* ou *le néant a précédé l'existence dés créatures ;* car pour précéder, il faut être, et le néant n'est point et n'a jamais été. Ceux qui emploient ces expressions veulent donc dire simplement, *Les créatures ont commencé d'exister ;* ou *l'existence des créatures a commencé dans un temps que je me* figure précédé de la seule éternité de Dieu. On peut faire l'application de ceci à tout ce qui peut se présenter à notre imagination revêtu du mot *rien* ou *néant :* comme quand on dit, *Rien n'est digne de Dieu que Dieu même ;* c'est

à dire, *tout ce qui est digne de Dieu*, ou plus brièvement, *la seule chose digne de Dieu*, *est Dieu même.*

361. Nous sommes accoutumés à nous servir du mot *rien* ou *néant*, pour exprimer cette sorte de séparation que l'on appelle *négation :* il étoit à propos d'en expliquer l'usage, qui est très-étendu dans les *Vérités de conséquence* ou la Logique. Contentons-nous de démêler ici, comment ce qui est un pur néant ne sauroit jamais former d'idée ; et que si ce mot *néant* ou *rien*, qui est si souvent dans le discours ordinaire, ne se réduit à quelque idée positive, il n'y produit aucun sens.

362. Par ces réflexions se doit résoudre la question, si le *fini* est le négatif de l'*infini*, ou si l'*infini* est le négatif du *fini :* la négation n'étant qu'une séparation, l'infini et le fini sont également le négatif l'un de l'autre, c'est-à-dire que l'un est autre chose que l'autre ; par-là on pourroit très-bien définir l'infini, *autre chose que ce qui est terminé et fini*, *mais où notre esprit se perd ;* et le fini, *quelque chose de déterminé et de non-infini :* or on ne peut, sans une erreur manifeste, s'imaginer que ce qui est déterminé ne soit pas en soi quelque chose de positif ; puisque c'est telle mesure simple ou redoublée tant de fois, ou telle proportion avec telle mesure.

363. Pour dire un mot présentement du *privatif* ou de la *privation*, c'est une véritable négation, avec cette seule différence, que la négation sépare une chose ou une idée d'avec une autre chose ou idée, sans égard à la nature des objets ainsi séparés ; au lieu que la *privation* sépare des idées ou des choses, en indiquant qu'elles pourroient ou devroient être ensemble. Ainsi, qu'on sépare la blancheur d'avec le charbon, c'est une simple négation : mais qu'on sépare

la blancheur d'avec une pierre, ou d'avec l'albâtre, c'est une privation; parce qu'on suppose que la blancheur pourroit se trouver dans une pierre et devroit se trouver dans l'albâtre.

CHAPITRE XXVI.

Du Tout et des Parties.

364. Il ne s'offre ici que des mots à expliquer, et qui supposent communément l'explication l'un de l'autre. *Un tout*, dit-on, *est un amas de parties;* et si l'on demande ce que c'est que *parties*, on dit que *c'est ce qui fait ou contribue à faire un tout.* Ainsi quand on dit que *le tout est plus grand que sa partie*, pourvu qu'on entende la signification des deux mots *tout* et *partie*, la chose est conçue d'abord; car c'est-là le plus simple exercice du jugement que nous puissions faire, et comme si nous disions, *telle chose est telle chose*, *et non autre chose.* Dans un objet nous appelons *tout*, ce qui est de plus grand; et nous appelons *partie*, ce qui est de moins grand. (N. 85.) De même quand on dit, *les parties prises ensemble égalent le tout;* c'est dire, *telle chose est telle chose:* car les parties réunies ou prises ensemble sont précisément ce qui s'appelle *le*

tout ; et *le tout* n'est que les parties prises ensemble, ou si l'on veut un *amas de parties.*

365. On peut observer à cette occasion, que chaque objet peut à notre gré être ou n'être pas *tout* et *partie ;* et peut de même être *tout* ou *partie* : le regardant en ce qu'il a de plus grand, il est un *tout ;* et le regardant par ce qui n'y est pas de plus grand, il est dit *partie.* D'ailleurs ce qui est partie dans un objet, se trouve souvent un tout par rapport à un autre objet. La France est un tout, par rapport à la Picardie ; et par rapport à l'Europe, elle n'est qu'une partie. Ces choses se conçoivent si nettement, qu'en les expliquant on ne peut trouver qu'à peine des expressions qui répondent à la netteté de leur idée ; ce qui a fait croire à certains Philosophes, que ces choses étoient incompréhensibles, parce qu'elles étoient inexplicables : au lieu qu'il falloit dire qu'elles étoient inexplicables, parce qu'elles étoient comprises d'une manière plus claire que toute explication.

CHAPITRE XXVII.

De la Durée et du Temps.

366. Qu'est-ce que durer ? C'est *exister sans être détruit* : voilà l'explication la plus nette qu'on puisse donner de la durée ; mais le simple mot de *durée* fait comprendre la chose aussi clairement que cette explication. Qui voudroit expliquer le mot d'*exister*, se trouveroit également embarrassé : on le seroit de même à vouloir expliquer comment ces idées sont en nous ; car elles y sont d'une manière plus intime que nous ne le pourrions dire.

367. Lors donc que M. Locke, et son copiste ou abréviateur M. Le Clerc, ont voulu expliquer comment se forme en nous l'idée de *durée*, par la succession de nos pensées qui se présentent l'une après l'autre à notre esprit, ils ont pu dire des choses ingénieuses ; mais ils n'ont rien dit qui expliquât la nature ou l'origine de l'idée que nous avons de la durée. Quand il ne se feroit en nous nulle succession de pensées, et que nous n'aurions qu'une seule pensée, nous n'en aurions pas moins l'idée de la durée ; surtout si c'étoit une pensée affligeante. Ainsi je ne vois point ce qu'entend M. Locke,

en disant que l'idée de la durée nous est *fournie par les changemens perpétuels de la succession, dont les parties dépérissent incessamment.* Dans Dieu, par exemple, où il n'y a nulle succession, son être ne dure-t-il pas toujours, et Dieu ne connoît-il pas qu'il dure ?

368. Outre l'idée de la durée, nous avons l'idée de la mesure de la durée ; qui n'est pas la durée même, bien que nous confondions souvent l'une avec l'autre : comme il arrive d'ordinaire, de confondre nos sentimens ou avec leurs effets, ou avec leurs causes, ou avec leurs autres circonstances.

369. Or cette mesure de la durée n'est autre chose que ce que nous appelons le *temps*; et le temps n'est que *la révolution régulière de quelque chose de sensible ;* comme du cours annuel du soleil, ou du cours menstrual de la lune, ou diurnal d'une aiguille sur le cadran d'une horloge.

370. L'attention que nous avons à cette révolution régulière, fait précisément en nous l'idée du temps. L'intervalle de cette révolution se divisant par divers moindres intervalles, forme l'idée des parties du temps, auxquelles nous donnons aussi le nom de *temps* plus long ou plus court, selon les divers intervalles de la révolution.

371. Quand nous avons pris une fois cette idée du temps, nous l'appliquons à toute durée que nous concevons ou supposons répondre à tel intervalle de révolution régulière ; et par-là nous donnons à la durée même le nom de temps, appliquant le nom de la mesure à la chose mesurée ; mais sans que la durée qu'on mesure soit au fond le temps auquel on la mesure, et qui est une révolution. Ainsi Dieu a duré avant le temps, c'est-à-dire, *a été sans cesser d'être avant la création du monde*, et avant *la révolution régulière d'aucun corps.*

372. J'admire donc que tant de Philosophes aient parlé du *temps* et de la *durée*, comme de choses inexplicables ou incompréhensibles : *si non rogas intelligo*, leur fait-on dire, et selon la paraphrase de M. Locke, *plus je m'applique à découvrir la nature du temps, moins je la conçois. Le temps qui découvre toutes choses ne sauroit être compris lui-même.* Cependant à quoi se réduisent tous ces mystères ? A deux mots que nous venons d'exposer.

373. Il se peut bien faire d'ailleurs que le mot *temps* ayant plusieurs significations, l'équivoque du mot ait causé la difficulté de discerner la chose. Il signifie d'un côté la mesure de la durée (laquelle mesure se prend ordinairement de la révolution régulière du soleil,)

et d'un autre côté il signifie la différente disposition de l'air, causée aussi en partie par la révolution du soleil et par d'autres causes assez inconnues. Ainsi aura-t-on eu de la peine à discerner la notion du *temps*, dont l'idée se présente différemment à l'esprit, selon les diverses faces du mot équivoque *temps*.

374. Dans toutes ces recherches de métaphysique si embarrassées en apparence, il ne faut, comme je l'ai dit d'abord, que distinguer les idées les plus simples que nous ayons dans l'esprit, avec les noms qui y sont attachés par l'usage; pour y découvrir ce qui, à leur sujet, nous doit tenir lieu de premières vérités.

375. Par ces deux moyens nous trouvons tout d'un coup l'idée ou la notion de *durée* et de *temps*; disant : J'ai l'idée d'un être, en tant qu'il ne cesse pas d'être; c'est ce qui s'appelle *durée* : J'ai l'idée de cette durée, en tant qu'elle est mesurée par la révolution régulière d'un corps, ou par les intervalles de cette révolution; c'est ce que j'appelle *temps*. Il me semble que ces notions se trouvent aussi claires qu'elles peuvent l'être; et celui qui cherche à les éclaircir davantage, est à peu près aussi judicieux que celui qui voudroit éclaircir comment deux fois deux font quatre et ne font pas cinq.

CHAPITRE XXVIII.

Des Relations.

376. Il est évident que nous trouvons divers endroits et divers regards dans un même objet. Quand un de ces endroits ou regards nous donne sujet de penser à un autre, c'est ce que j'appelle *relation ;* et ce premier objet, en tant qu'il nous donne occasion d'en faire une comparaison avec un autre, est ce qu'en terme de l'école on appelle, ce me semble, *fondement de la relation.*

377. On définit ordinairement la relation en disant, que c'est *le rapport d'une chose à un autre ;* en latin *respectus unius ad aliud :* mais comme *relation* et *rapport* sont formellement la même idée ; c'est à dire, *que la relation, est la relation d'une chose à une autre.* Reste toujours également à démêler ce que c'est que *relation* ou *rapport*, et en quoi elle consiste. Il me semble qu'elle seroit mieux définie, comme je l'ai dit d'abord, *l'occasion que donne un objet, par certain endroit, de penser à un autre objet.*

378. M. Le Clerc veut expliquer la chose, en disant que *la relation est l'idée d'un objet qui enferme l'idée d'un autre objet.* Il ajoute qu'il n'est aucune chose qui ne puisse faire penser à une autre. Mais si chaque chose peut nous faire penser à une autre, dès-là même elle est relative. Pourquoi donc appelons-nous les unes plutôt relatives que les autres ; ou comment chaque chose ne nous fait-elle pas penser à une autre ? C'est ce que M. Le Clerc n'explique pas. Voici comment on le peut faire.

379. Chaque chose ou plutôt chaque idée totale de chose (excepté l'idée de l'être pris en général,) est composée de plusieurs idées partielles : par exemple, l'idée *de l'homme* résulte des idées partielles d'*animal* et de *raisonnable*, etc. Or l'idée d'animal convenant à d'autres êtres que l'homme, me donne occasion, si je la veux prendre, de penser à tout autre animal que l'homme. Chaque chose de la sorte a donc une relation à d'autres : mais ce n'est pas là une de ces relations qui se fassent toujours apercevoir ; aussi appelle-t-on communément l'*idée d'animal*, et autres semblables, *absolues et non relatives* ; quoiqu'elles soient *accidentellement* ou *occasionellement relatives*. Au lieu qu'une idée *proprement et essentiellement relative*, est celle d'un objet qui fait penser toujours et nécessairement à un autre objet : comme les idées de *père*, de *maitre*, de *créateur*, qui sont par elles-mêmes relatives, enfermant dans leur idée distinctive l'idée d'*enfant*, de *disciple*, de *créatures* ; puisque l'idée distinctive de *père* est d'avoir des enfans ; l'idée de *maître*, d'avoir quelque disciple ; de *créateur*, etc.

381. Outre ces deux sortes de relations, on en peut observer une troisième sorte, que nous appellerons *arbitraire* ; laquelle, pour dépendre en quelque sorte de la fantaisie, n'en est que plus difficile et plus importante à démêler. Elle consiste dans l'occasion que nous donne une idée formée arbitrairement, de nous rappeler une autre idée. Ceci a besoin, pour être mieux entendu, du secours d'un exemple, tel que le suivant. Si l'on n'a jamais eu l'idée d'aucune montagne qui fût plus haute que d'un demi-quart de lieue, une montagne d'une demi-lieue sera pour nous une *très-grande* montagne ; mais pour les habitans des Alpes,

qui sont accoutumés à voir des montagnes hautes d'une lieue et plus, celle de Tarare, qui est moindre, n'est *nullement grande ;* au contraire, elle est médiocre. Telles sont les relations, fondées sur une idée arbitraire. Elles sont formées par le hasard ou par notre pure fantaisie : comme si je me suis en tête que les perles ont d'ordinaire un pouce de diamètre, je ne trouverai grande aucune des perles qu'on voit communément en France.

382. Ce que nous disons ici de la grandeur, convient manifestement à toutes les autres qualités de *long*, *large*, *heureux*, *malheureux*, *commode*, *incommode*, *facile*, *difficile*, *riche*, *pauvre*, *bon*, *mauvais*, *excellent*, et à mille autres semblables, qui n'ont aucun sens bien déterminé, que par une relation fondée sur une idée formée en nous arbitrairement et fortuitement. Un homme se trouvoit malheureux d'avoir un simple mal de tête : il est pris d'une migraine violente, et la première pensée qui lui vient, est, *Que j'étois heureux, quand je n'avois que mon premier mal de tête!* On voit que l'idée arbitraire, fondement de la comparaison et de la relation, a fait changer comme de nature à la qualité d'*heureux* et de *malheureux*.

383. C'est ce qui peut faire apercevoir l'illusion de certains Philosophes, tels que l'auteur de la *Logique*, dite l'*Art de penser*, ou de Port-Royal, quand ils prononcent que dans tous les hommes il se trouve une idée d'*excellence*. Cela, réduit à sa juste valeur, signifie que chaque homme se fait une idée arbitraire d'*excellence*, selon que le hasard ou l'imagination lui ont mis dans la tête le plus haut degré que chacun d'eux s'est formé d'une qualité utile ou agréable ; mais

ce plus haut degré étant arbitraire et diversifié dans tous les hommes, tous les hommes aussi, selon différentes conjonctures, ont différentes idées d'excellence.

384. Enfin, ce qui mérite encore notre attention, et ce qui a échappé à celle de M. Locke ; c'est que dans les exemples qu'il a donnés d'idées *absolues*, c'est-à-dire, non-relatives ; comme de *blanc*, *noir*, *heureux*, *doux*, etc. ces idées mêmes ne sont pas entièrement absolues, mais *relatives*, dans l'usage ordinaire qu'en fait notre esprit. Par exemple, nous n'appliquons guères l'idée de *blanc* ou de *doux*, que par rapport à un certain degré de blancheur et de douceur, que nous formons actuellement par comparaison à une idée arbitraire que nous avons dans l'esprit. Au pays des Maures, on voit un teint jaunâtre ou olivâtre ; on trouve ce teint, *blanc*. Ce même teint, vu par la même personne, au pays des Européens, n'est plus *blanc*, il est plutôt noir. Ainsi nous n'appelons rien de *blanc*, que ce qui l'est par rapport à un certain degré de blancheur que nous avons dans l'esprit, et que nous jugeons qui convient ou ne convient pas à l'objet que nous appelons *blanc*. Tous les jours il nous arrive ainsi de trouver blanc, du papier, mais si on nous le fait voir auprès d'un autre papier beaucoup plus blanc, le premier commence à devenir gris pour nous ; marque évidente que nous n'avons aucune idée entièrement absolue sous ce terme *blanc :* si elle l'étoit, nous trouverions toujours *blanche*, en toutes circonstances, une chose où il se trouve toujours un même degré de blancheur.

385. Il faut dire un mot des relations, appelées *dénominations extrinsèques*. Ce sont des *qualités attri-*

buées à un être, seulement par rapport à la disposition d'un autre être à l'égard du premier : par exemple, d'être *vu*, *connu*, *admiré*, *précédé*, etc. ce qui suppose manifestement la disposition de quelque autre être qui le *voit*, qui le *connoit*, qui l'*admire*, qui le *précède*, etc. De même, en disant qu'une chose est la *première*, qu'elle est *pareille*, *égale*, etc. on suppose nécessairement la disposition ou situation de quelque autre chose.

Ainsi, qui dit *premier*, dit un autre objet qui est le second ; qui dit *semblable* ou *égal*, dit quelque autre objet, auquel il est *égal* ou *semblable :* en sorte que si l'on supposoit tous les êtres détruits, excepté un seul ; bien qu'alors il demeurât toujours en soi ce qu'il étoit auparavant, cependant il cesseroit d'être vu, connu, loué, admiré, estimé, le premier, le troisième, suivi, accompagné, etc. car s'il étoit seul, de qui seroit-il *vu*, de qui seroit-il le *premier* ou le *dernier*, à qui seroit-il *égal* ou *semblable ?* etc.

386. J'ai appelé ces dénominations *purement extrinsèques ;* car d'être *battu*, par exemple, pourroit passer pour une dénomination extrinsèque, puisque cela suppose la disposition d'un autre être : mais il est clair que celui qui est *battu* est changé en lui-même ; et par-là, d'être *battu*, n'est pas une dénomination *purement extrinsèque.* Par la même raison, d'être *remué*, d'être *échauffé*, *divisé*, *agrandi*, etc.

387. Finissons cet article, en indiquant l'embarras frivole qu'on se fait quelquefois, pour décider si les relations subsistent dans les choses, indépendamment de notre pensée ; par exemple, si les nombres (qui au fond ne sont que des relations,) sont quelque chose qui subsiste en soi et hors de notre pensée. Pour ré-

soudre la question, il ne faut que démêler les termes ou les idées.

388. Entend-on par nombre les êtres qui subsistent hors de nous, chacun dans leur unité ; mais qui donnent occasion à l'esprit de concevoir un amas d'unités sous une seule idée, laquelle prend le nom de *nombre?* Alors il existe quelque nombre indépendamment de la pensée et de notre esprit ; c'est-à-dire, qu'il existe des choses nombrables, et différentes unités, conçues par nous, sous une seule idée. Entend-on par *nombre* cette pensée de notre esprit, qui unit sous une seule idée différentes unités? ou bien entend-on le rapport de ces unités, en sorte que la seconde unité suppose dans notre esprit l'idée de la première, et la troisième l'idée de la seconde? ou bien enfin entend-on la faculté qu'a l'esprit de multiplier à son gré et de combiner ces idées abstraites d'unités les unes avec les autres, les unes par rapport aux autres, ou les unes séparément des autres, sans égard à rien qui soit hors de notre esprit? Alors *le nombre* n'est pas indépendant de la pensée et de l'esprit, puisqu'alors il en est le pur exercice. D'ailleurs, d'être *nombrées*, est une *dénomination extrinsèque*, laquelle suppose une intelligence qui les nombre, et qui voit le rapport d'une unité à une autre ou à plusieurs autres unités ; rapport qui s'appelle *second*, *troisième*, etc. considérant les unités l'une après l'autre ; et qui s'appelle *deux*, *trois*, *quatre*, etc. considérant les unités prises ensemble dans leur totalité.

TROISIÈME PARTIE.

Premières vérités qui concernent les Etres spirituels.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature des Esprits en général, et de notre Ame en particulier.

400. Nous entendons ici par le mot *esprit* ou *ame*, une substance semblable à celle qui est en nous, capable de l'opération que nous appelons *idée*, *pensée* ou *connoissance ;* et d'une autre opération qui s'appelle *volition* ou *désir*. Ces deux opérations, dont la seconde suppose la première, et qui par conséquent partent de la même substance appelée *esprit* ou *ame*, sont censées avoir chacune leur faculté particulière. La première a pour faculté l'*entendement ;* la seconde a pour faculté la *volonté :* c'est-à-dire, à parler exactement, que l'ame, en tant qu'elle

pense, s'appelle *entendement*, et en tant qu'elle veut, elle s'appelle *volonté*.

Au reste, si l'on me demande ce que c'est qu'idée, pensée ou connoissance, désir ou volition, je me garderai bien d'en donner la définition pour le faire entendre à mes lecteurs plus qu'ils ne l'entendent déjà. Je pourrois bien exposer ces mots, *idée* ou *volition*, par d'autres mots qui signifieroient à peu près la même chose, mais qui ne les feroient pas concevoir davantage. Leur signification est clairement dans notre esprit, et aussi parfaitement qu'elle y puisse être, pour peu que nous y fassions attention.

401. Quelques-uns croient pouvoir demander à ce sujet, s'il est bien vrai qu'il existe dans nous un *esprit* ou une *ame*. On n'est pas certain, disent-ils, si ce que nous appelons *esprit* n'est point quelque chose de corporel, qui résulte de parties de matière imperceptibles à nos sens. Comme donc on n'a point de certitude évidente là-dessus, ajoutent-ils, on ne doit pas nier absolument que l'esprit soit corporel. Ils prétendent encore donner du poids à cette difficulté, par la réflexion suivante. Notre ame doit dépendre du corps et de la matière, dans sa substance aussi-bien que dans ses opérations, puisque *la nature de l'opération suit la nature*

de l'être, selon un axiome reçu. Or l'opération de notre ame dépend manifestement du corps : donc la substance de l'ame en dépend aussi, et est elle-même corporelle.

402. Quelles que puissent être ces difficultés, il est toujours vrai qu'il existe en moi quelque chose qui *pense* et qui *veut*; ce quelque chose est ce que j'appelle mon *esprit* et mon *ame*. Au contraire tout être, dans lequel je n'aperçois rien de ce que j'appelle *penser* et *vouloir*, est ce que j'appelle corps, où j'aperçois d'ailleurs des propriétés appelées *étendue* et *mobilité*, lesquelles je n'aperçois nullement dans ce que j'appelle *esprit* en général; ne pouvant même apercevoir que l'esprit soit susceptible de ces qualités. Voilà donc que je distingue très-nettement et très-évidemment ce que j'appelle *esprit*, et ce que j'appelle *corps*; sans pouvoir désormais ni douter de leur existence, ni de leur différence réelle.

403. De savoir présentement en quoi consiste la constitution intime des esprits, ce qui fait leur essence réelle, et leur différence essentielle et physique d'avec les corps; c'est un point qui n'est pas nécessaire, pour la connoissance que nous recherchons présentement. Elle ne doit et ne sauroit être d'une autre nature que le sont essentiellement les connoissances hu-

maines, qui ne pénètrent jamais la constitution intime des êtres, mais qui pour cela n'en sont ni moins évidentes, ni moins convaincantes.

404. Je ne connois et ne pénètre pas évidemment la constitution intime du feu, ni sa différence radicale et physique d'avec l'eau : en pourroit-on conclure, Donc il n'existe pas du feu? Donc sa nature n'est pas opposée à celle de l'eau? Donc je ne dois pas me comporter à l'égard de l'un, d'une manière toute différente de celle dont je dois me comporter à l'égard de l'autre? Donc je ne jugerai pas qu'il faut me plonger dans l'eau pour me rafraîchir, et m'approcher du feu pour m'échauffer? Que fait la connoissance de cette constitution intime des choses, qui n'est pas à notre portée, pour l'usage, la conduite et les sentimens de la vie?

405. L'application de tout ceci est naturelle à notre sujet. Nous ne connoissons point la constitution intime de notre esprit, autant qu'elle peut en soi être connue, et autant que Dieu la connoît; mais nous la connoissons autant que nous pouvons la connoître, et que le comporte la nature de l'esprit humain. Ainsi nous n'en voyons pas moins (autant que des hommes peuvent le voir,) pour l'usage et la conduite de la vie, sa différence d'avec les corps, et que l'un n'a rien de semblable à l'autre.

406. D'ailleurs, de prétendre conclure encore que l'ame est corporelle, parce que nous ne voyons pas intuitivement si nos pensées ne résultent point d'une combinaison de corpuscules imperceptibles, c'est comme si l'on prétendoit conclure que le corps est spirituel, parce que nous ne voyons pas évidemment, si ce n'est point quelque pensée qui constitue la mobilité, l'impénétrabilité et l'étendue; modifications qui nous paroissent essentielles au corps et à la matière. Dans quelle chimère ne donnerons-nous pas, lorsque nous voudrons tirer une conclusion, d'un principe où nous ne voyons goutte? C'est la méthode de quelques Philosophes de ce temps, mais c'est la pratique la plus frivole où puissent donner des hommes qui font usage de leur raison. Ce que nous ne voyons point, est, par rapport à notre connoissance, comme s'il n'étoit point : nous ne pouvons en raisonner, n'ayant rien à en penser, ni à en conclure. Contenons notre raison dans ses bornes : car au-delà, ce n'est plus que visions et obscurités.

407. De plus, lorsqu'on s'imagine que la pensée de ceux qui ont tenu l'ame corporelle n'étoit pas sans vraisemblance, son opération étant corporelle; il faut examiner ce qu'on entend par ces mots, *l'opération de notre ame*

est corporelle. Est-ce à dire que notre ame n'opère qu'autant que notre corps se trouve en certaine disposition, par le rapport mutuel et la connexion réciproque qui est entre notre ame et notre corps ? La chose est indubitable, et l'expérience en est journalière. Mais si l'ame ne peut agir sans le corps, le corps réciproquement ne sauroit aussi agir sans l'ame : or cette dépendance où le corps est de l'ame, ne faisant pas dire que le corps est spirituel, la dépendance où l'ame est du corps, ne doit pas faire dire que l'ame est corporelle. Ces deux parties de l'homme ont dans leurs opérations une connexion intime ; mais leur connexion ne fait pas que l'une soit l'autre.

408. Au reste, si l'on me demande en quoi consiste cette connexion si étonnante ? Je n'en sais rien, et je ne puis y pénétrer. Ceux qui ont entrepris de le faire, ont montré quelquefois de l'esprit, sans rien dire de solide sur ce point. Il est bien des gens de ce goût-là ; ce n'est pas celui d'un vrai Philosophe : car accoutumant l'esprit à se nourrir d'idées vaines, il fait perdre le goût des idées judicieuses, et confond bientôt les unes avec les autres.

409. Quoi qu'il en soit, puisque la connexion qui est entre notre ame et notre corps ne rend pas notre corps spirituel, il ne doit pas nous

être moins certain que cette connexion ne rend pas notre ame corporelle ; quand même nous n'aurions pas les autres preuves que la religion et la raison nous fournissent sur cet article. Cependant, malgré cette connexion incompréhensible, nous apercevons clairement que l'ame n'est point le corps, comme le feu n'est point l'eau ; que toutes les propriétés expérimentales de l'une, ne sont nullement les propriétés de l'autre ; que nous en avons deux idées aussi différentes et aussi distinctes pour le moins, que de quelque autre objet que ce soit où nous puissions découvrir une différence manifeste ; enfin que n'ayant pas plus lieu de soupçonner la *pensée* une modification du corps, que l'*étendue* une modification de la pensée, nous ne pouvons raisonnablement nier que le corps et l'esprit ne soient deux substances différentes.

CHAPITRE II.

Des propriétés de l'Ame.

410. Après ce que nous venons d'établir, nous croirions renverser tout langage reçu et toute idée humaine, de ne pas regarder désormais notre ame comme une substance différente du corps. C'est donc présentement de

cette substance de l'ame, que nous avons à examiner les propriétés particulières; outre les deux principales, que nous appelons *intelligence*, et *volonté*; autrement faculté de penser, et faculté de vouloir.

411. A dire le vrai, cet examen semble assez peu nécessaire. Comme il n'est aucun de nous qui n'éprouve au-dedans de soi tout ce qui s'y passe, quand il y fait attention, il en saura bientôt, ou même il en sait déjà autant par lui-même que tout ce que nous lui en pouvons exposer. Il ne nous reste guère qu'à lui indiquer des noms convenables aux facultés et aux expériences dont il éprouve tous les jours les effets; afin de l'aider, par ce moyen, à ne rien confondre dans nos idées et dans nos discours sur un point si important.

412. L'ame forme des *idées* ou des *pensées*: c'est ce qui s'appelle *intelligence*. Cette intelligence se porte quelquefois uniquement sur elle-même et sur ce qui se passe en elle, sans se porter à l'*idée* d'aucun corps ni d'aucune image corporelle: c'est ce que j'appelle *pure intelligence*. Si elle conçoit l'idée d'un corps ou d'une image corporelle, alors je l'appelle *imagination* ou *fantaisie*. L'ame quelquefois, ayant laissé éloigner des idées, les rappelle dans la suite: cela s'appelle *mémoire*. Elle tire

la plupart de ses idées par les sens : quand elle les prend actuellement par ce canal, cela s'appelle *sensation*. Si la sensation est accompagnée de quelque agrément ou désagrément, je l'appelle alors plus particulièrement *sentiment*. La faculté particulière de l'ame, d'où l'on se figure que procède la sensation et le sentiment, s'appelle *ame sensitive*.

413. La volonté prend divers noms, comme l'entendement. Si elle se porte nécessairement aux objets, comme quand elle se porte au bonheur en général, je l'appelle *le volontaire*. Si elle se porte à un objet, de manière qu'il ne tienne qu'à elle de ne s'y point porter, c'est ce que j'appelle *liberté*. En tant qu'elle a quelque complaisance pour un objet, sans qu'au fond la liberté détermine l'ame à s'y porter, c'est *velléité*.

Le mot *volonté* se prend aussi quelquefois pour la faculté même de vouloir, et d'autres fois pour l'exercice de vouloir actuellement. Enfin il se prend d'autres fois en un sens plus vague, et qui convient à toutes les significations différentes que j'ai exposées; sans désigner l'une plutôt que l'autre.

414. Au sujet de la liberté et de la volonté, M. Locke, et son copiste M. Le Clerc, font une ample et épineuse dissertation pour mon-

trer que la *liberté* n'est pas la même faculté que la *volonté ;* au lieu que c'est, disent-ils, *une faculté de l'entendement.* Après avoir lu avec attention et plus d'une fois ces profondes réflexions, il m'a paru que c'est l'endroit de tout l'ouvrage, où l'auteur s'est le moins entendu lui-même. En effet personne se trompe-t-il à l'idée de ces facultés différentes ? Ne sait-on pas que c'est la même ame, qui produit diverses opérations ? Selon que nous trouvons plus ou moins de différence dans ces opérations, nous nous figurons plus ou moins de facultés différentes d'où elles procèdent ; bien que ces facultés ne soient au fond et réellement qu'une seule et même substance, qui est l'ame. Mais dans cette substance unique, je n'ai jamais vu confondre, si ce n'est par M. Locke, la faculté d'*intelligence* avec la faculté de *liberté ;* et je crois même qu'il est impossible de les confondre, pour peu qu'on y fasse d'attention. L'ame n'est-elle pas capable de penser ? En la considérant simplement par cet endroit, je l'appelle *entendement* ou *intelligence.* N'est-elle pas capable en certaines occasions de vouloir à son gré et à son choix une chose, ou de ne la vouloir pas ? Par cet endroit je l'appelle *liberté.* Que si l'on aimoit mieux n'admettre dans l'ame que deux facultés principales à quoi les autres

se rapportassent ; savoir, *l'entendement* et la *volonté ;* il est manifeste que la capacité de vouloir une chose, ou de ne la vouloir pas, se rapporte plus immédiatement et plus naturellement à la volonté, qu'à l'entendement.

Les termes étant développés de la sorte, il paroîtra dans les dix ou douze grandes pages de M. Locke sur ce sujet, beaucoup d'embarras qu'il auroit pu s'épargner. Il est surprenant que M. Le Clerc ait eu le courage de copier tant d'obscurités, sans avoir cherché à s'y faire jour. On a soupçonné ces auteurs d'avoir des raisons secrètes. Cependant nous tâcherons, dans ce que nous allons dire, de suppléer à ce qu'ils n'ont pas dit.

CHAPITRE III.

De la liberté de l'ame humaine.

415. Il est certain d'abord qu'il est en nous quelque chose que nous appelons *liberté :* nous nous entendons quand nous prononçons ce mot, et par conséquent nous y attachons une idée. Cette idée est ce que nous éprouvons en nous, dans ce que nous appelons *exercice de notre liberté :* ce qui étant un sentiment intime, est aussi par conséquent une idée la plus claire et la plus distincte qui puisse être.

416. Je demande donc que chacun se rappelle ce qu'il pense, quand il entend dire à d'autres, ou qu'il dit lui-même : *Je suis libre sur tel point, et je ferai là-dessus ce qu'il me plaira ;* par exemple, sur le choix de deux louis-d'or qu'on me présente. Si l'on s'avise de me soutenir sérieusement que je suis nécessité à prendre l'un plutôt que l'autre, pour réponse je me mets à rire : tant je suis intimement et nécessairement persuadé qu'il est en mon pouvoir de prendre le premier, et non le second ; ou de prendre le second, et non le premier. Quelques-uns disent que cet exemple ne montre point un exercice de liberté ; parce qu'il ne se trouve pas des raisons d'un côté plutôt que de l'autre, pour prendre un des deux louis-d'or plutôt que l'autre. Cette réflexion est hors de propos. Il ne s'agit pas de savoir ici s'il faut une raison, et quelle raison il faut pour l'exercice de la liberté ; mais il s'agit de savoir, s'il n'est pas en mon pouvoir de prendre un des deux louis-d'or préférablement à l'autre. Car enfin on ne sauroit donner de la liberté une idée plus simple et plus nette que celle que tous éprouvent dans l'exemple que j'énonce : permis à chacun de se faire tant qu'il lui plaira un langage à part. C'est néanmoins à l'idée que j'ai dite, que les hommes communément atta-

chent le mot de *liberté;* et pour définir ce qu'il signifie, je dis que c'est *la disposition qu'éprouve l'homme en lui-même, de pouvoir agir ou ne pas agir, choisir ou ne choisir pas une même chose, dans le même moment.*

417. Quelques-uns font encore l'objection suivante : Nous avons bien le sentiment que nous prenons un des deux louis-d'or, et non pas l'autre ; mais non pas que nous puissions nous abstenir de le prendre.

418. Que tous les hommes aient le sentiment que j'ai dit, c'est un fait sur lequel chacun peut se rendre témoignage. Si le témoignage de quelqu'un ne se trouve pas conforme à celui des autres, et qu'il faille décider lequel de ces deux sentimens opposés est le véritable, c'est alors qu'il faudra avoir recours à ce que j'ai exposé, touchant la règle de vérité appelée du *sens* ou *sentiment commun de tous les hommes.*

419. De plus, vous dites que je ne suis pas libre, et qu'il n'est pas au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne pas la remuer : s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement, que d'ici à un quart d'heure je leverai trois fois la main de suite, ou que je ne la leverai pas ainsi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire. Cela supposé, en cas que je

gage plutôt pour un parti que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté ; c'est-à-dire, du côté où je gagerai que je leverai trois fois la main, ou du côté où je gagerai que je ne la leverai pas trois fois. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire : c'est que je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez ; et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Si vous gagez que je leverai la main, je gage moi que je ne la leverai pas ; et si vous gagez que je ne la leverai pas, je gage mille pistoles contre une que je la leverai. Est-il offre plus avantageuse ? Pourquoi donc n'accepterez-vous jamais la gageure, sans passer pour fou, et sans l'être en effet ? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre ; en sorte qu'il ne tiendroit qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non-seulement mille pistoles la première fois que nous les gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure. Voilà un raisonnement qui n'est point tiré de l'Ecole ; il n'est ni abstrait, ni

alambiqué ; mais on peut défier ceux qui se sont mêlés de parler sur cette matière, de faire une réponse qu'on entende aussi clairement que l'objection, et qui soit une raison et non pas une obscurité.

CHAPITRE IV.

De l'acte d'entendement requis pour l'exercice de la volonté libre.

420. Tout le monde s'accorde à dire que la volonté est une puissance aveugle, qui n'agit qu'autant qu'elle est guidée par une lumière ou un acte de l'entendement. On s'accorde également à dire que la volonté ne peut se porter qu'à ce qui est bon ; d'où le commun des Philosophes conclut, que l'entendement doit montrer à la volonté ce qui est bon, avant qu'elle s'y porte et qu'elle agisse.

421. D'ailleurs, comme on avoue unanimement encore, que l'entendement est une puissance nécessaire, et que nous ne sommes pas maîtres de la lumière qu'il fait luire à la volonté; quelques-uns par-là s'imaginent qu'il ne se trouve pas en nous une vraie liberté : puisque la volonté nécessairement agit toujours conformément à la lumière de l'entendement,

et que nous ne sommes pas maîtres de cette lumière.

422. Plusieurs, pour expliquer ce mystère, disent que dans toutes les délibérations de la volonté, (c'est-à-dire dans les occasions d'exercer la liberté,) pour agir ou ne point agir, pour vouloir ou ne point vouloir, l'entendement fait luire deux sortes de lumières, dont chacune montre à la volonté ce qui est bon de chaque côté; sur quoi, par l'efficace de sa liberté, elle se détermine de son plein gré d'un côté ou d'un autre. Ces deux sortes de lumières sont des *jugemens* appelés *jugemens pratiques*, à cause qu'ils règlent la pratique actuelle de la volonté; tels à peu près que seroient les suivans, où l'on se diroit d'un côté : *Il est bon de gagner le ciel; or pour gagner le ciel, il ne faut pas suivre mon ressentiment; donc il est bon de m'abstenir de le suivre*; puis d'un autre côté : *Il est bon et agréable de suivre actuellement mon inclination; or elle me porte à suivre mon ressentiment; donc il est bon de ne m'abstenir pas de le suivre.* Entre ces deux *bons* ou *biens*, disent les Philosophes, la volonté exerce sa liberté, s'attachant à la sorte de bonté qu'il lui plaît au moment qu'elle se détermine.

423. Mais voici une nouvelle difficulté. Comme

la volonté ne peut se porter qu'à ce qui est *bon*, et non à ce qui est mauvais ; elle ne peut se porter qu'à ce qui est meilleur, et non à ce qui est moins bon : le moins bon par rapport au meilleur, étant véritablement mauvais. Par-là dans la nécessité de choisir une grande ou une moindre douleur, la moindre est un bien, et la grande est un mal. Or l'entendement, dans nos délibérations, représente (comme on le suppose) ce qui est le meilleur : donc la volonté ne peut pas ne s'y point conformer.

424. Ainsi, dit-on, un homme sage et de condition, à qui la pensée vient de faire le baladin en public pour se divertir, peut faire ces deux jugemens pratiques : *Il est bon de me réjouir l'imagination ; or de faire le baladin en public me réjouira l'imagination ; donc il est bon de le faire* ; d'un autre côté : *Il est bon de ménager ma réputation ; or je la ménagerai, si je m'abstiens de faire le baladin ; donc il est bon de m'en abstenir.* Dans ces deux sortes de bontés, l'entendement, apercevant le meilleur d'un côté, qui est de *s'abstenir de faire le baladin*, il est impossible, dit-on, qu'il ne s'en abstienne pas ; et par conséquent cet homme sage n'est pas libre, lorsque tout le monde suppose qu'il l'est en effet.

425. A ces difficultés, plusieurs répondent que l'entendement, à la vérité, représente nécessairement l'objet qu'il considère; mais qu'il dépend de la volonté de l'appliquer à un objet plutôt qu'à un autre, ou du moins de l'empêcher de s'y appliquer : de cette sorte, disent-ils, la volonté est toujours maîtresse. Bien qu'elle ne puisse agir contre la lumière de l'entendement, il ne tient pourtant qu'à elle de l'empêcher d'avoir cette lumière, le détournant de penser à certaine vérité.

426. Cette réponse ne fait que reculer la difficulté, sans la résoudre : car enfin, si la volonté se détermine à détourner l'entendement de considérer une vérité, il faut que quelque lumière de l'entendement ait montré à la volonté, que le meilleur est de détourner la pensée de cette vérité-là. D'ailleurs la volonté ne pouvant s'abstenir de suivre le meilleur qui lui est montré par l'entendement, il se trouvera ainsi qu'elle s'est déterminée, par nécessité, à détourner la pensée de la vérité en question.

Ces difficultés font craindre que divers Philosophes, à force de vouloir expliquer la nature de la liberté et de la volonté, ne fassent que l'obscurcir par leur explication même.

427. Ils supposent donc qu'il appartient à l'entendement de montrer à la volonté le meil-

leur, avant la détermination de la volonté: mais le meilleur, très-souvent, dans le point dont il s'agit, n'est tel que par la disposition même de la volonté; laquelle fait le meilleur purement à son gré, par la détermination qu'elle prend d'elle-même.

428. Il est vrai que quand la volonté se détermine, l'entendement de son côté juge, au même temps, que tel est le meilleur actuellement; mais, sans qu'il ait précédé la volonté, si ce n'est pour lui découvrir ce qu'est l'objet en soi dans sa nature réelle, indépendamment de notre entendement ou de notre volonté, ou des impressions que nous en pouvons prendre. Si l'on prétend que sous divers regards l'entendement représente un meilleur de chaque côté, il est toujours vrai que la volonté choisit un côté plutôt que l'autre; et par conséquent un meilleur préférablement à un autre meilleur. Alors celui auquel elle se détermine devient, par rapport à son choix, et actuellement, le *meilleur absolu* dans les circonstances. Or l'entendement ne lui a point représenté ce meilleur absolu, avant sa propre et libre détermination; c'est donc la volonté seule qui se détermine entre deux *meilleurs* (pour dire ainsi,) et qui fait le meilleur absolu par son choix. Parlons juste: l'ame alors choisit; et par un même mou-

vement elle juge meilleur ce qu'elle choisit. Or en tant qu'elle le choisit et qu'elle s'y porte, cela s'appelle *volonté;* en tant qu'elle le juge meilleur, cela s'appelle *entendement :* ces différences qu'on apporte entre l'entendement et la volonté, n'étant que divers regards d'un mouvement de l'ame, qui est le même réellement, et qui sous diverses faces reçoit divers noms.

429. Le *bon* ou *le bien* en général, se prend donc pour un objet quel qu'il puisse être, où se porte la volonté préférablement à un autre objet; et dans ce sens-là, on dit que la volonté se porte toujours nécessairement au *bien* ou à ce qui est *bon*.

Plus communément, le mot *bon* ou *bien* se prend pour l'objet auquel la volonté a coutume de se porter, mais faisant abstraction si elle s'y porte actuellement, ou ne s'y porte pas. Ainsi les plaisirs des sens sont-ils appelés *bons* et *des biens;* et quand un Philosophe chrétien y renonce, les mondains le regardent comme un homme qui a la simplicité de quitter ce qui est *bon*.

430. Mais cette seconde notion du *bon* ou du *bien* paroît défectueuse; puisque même indépendamment de la Philosophie ou du Christianisme, ce qui est *bon* pour la plupart, ne l'est

pas pour quelques-uns. Le vin de Champagne est bon, et il ne l'est point pour moi qui ne l'aime pas; la musique est un *bien*, c'est-à-dire, un extrême plaisir pour les uns, et c'est un *mal*, c'est-à-dire, un ennui pour quelques autres. Cependant la dénomination du *bon* ou du *bien* se donne aux choses auxquelles on a vu que la volonté humaine se portoit le plus fréquemment; mais elle peut ne s'y porter pas, et elle se porte quelquefois ailleurs qu'aux objets qui, dans l'usage ordinaire, s'appellent *bons*. Nul de ces objets n'est donc le *bien absolu* auquel la volonté se porte toujours nécessairement.

431. Mais Dieu n'est-il pas un *bien absolu?* Oui, sans doute, en tant qu'il est le seul objet auquel nous devons nous porter, et qui puisse satisfaire la volonté, quand elle voudra s'y porter: mais il n'est pas *le bien* ou *le bon absolu*, en tant que le *bon* ou le *bien* est l'objet auquel la volonté se porte actuellement et nécessairement; puisque la volonté ne se porte ni nécessairement ni toujours à Dieu; et qu'en cela même est son crime.

432. Dans ce sens-là encore, nos inclinations les plus naturelles ne sont pas précisément notre *bien;* parce que nous ne les suivons pas toujours, et qu'il est très-raisonnable souvent de ne les pas suivre, ou d'y résister. Lors donc

que l'on dit que la volonté libre se porte toujours et nécessairement au *bien*, ou à ce qui est *bon*, je ne vois pas que cela doive signifier autre chose, sinon qu'*elle se porte toujours à l'objet où elle se porte:* en sorte que l'action par laquelle elle s'y porte préférablement à un autre objet, est dite *choix ;* et cet objet, en tant que la volonté s'y porte, est dit *bon* ou *bien.*

433. J'ai dit la *volonté libre ;* car il est en nous un penchant, qu'on appelle aussi *volonté*, qui est nécessaire en nous, et qui nécessairement nous fait désirer en général d'être heureux. Il ne le faut pas confondre avec nos inclinations particulières, qui nous portent à tel ou à tel objet en particulier; auquel la volonté se porte ou ne se porte pas, selon qu'il lui plaît et à sa liberté.

434. Par ces réflexions il demeurera constant que l'acte d'entendement ne fait et ne met rien au *bien*, pris dans sa précision formelle, c'est-à-dire, dans la précision de cette préférence que donne la volonté à un objet plutôt qu'à un autre. Or comme la volonté se porte tantôt à l'un et tantôt à l'autre, ces objets sont appelés et censés le *bon* et le *bien;* mais sans que ni l'un ni l'autre en particulier soit nullement ce *bon* ou ce *bien* auquel la volonté se porte toujours et nécessairement.

435. Si la volonté, dit-on, se porte ainsi d'elle-même, et sans aucun acte qui détermine l'entendement, à un objet plutôt qu'à un autre, elle voudra seulement, parce qu'elle veut, et cela sans aucun motif; ce qui paroît incompréhensible: à quoi je répons, que rien n'est incompréhensible dans cette matière, sinon l'embarras qu'on s'y fait à plaisir. Est-il incompréhensible que la volonté, pour se déterminer à un objet plutôt qu'à un autre, n'ait besoin que de la connoissance donnée par l'entendement, de ce qu'est l'objet où elle se porte? Quel autre motif faut-il à la volonté, sinon celui qu'elle se fait à elle-même, et par son propre mouvement, qui se porte actuellement à un parti, et qui en des circonstances toutes pareilles se portera peut-être une autre fois à un parti contraire?

436. Mais en pareilles circonstances, pourquoi ne feroit-elle pas le même choix? Pourquoi? Parce qu'elle est libre, et que, par l'usage de sa liberté, elle fait la différence des circonstances; ce qui au même temps, à la vérité, suppose ou fait une différence de circonstances dans l'entendement: car tel est l'empire de la volonté, qu'appliquant à l'objet auquel elle se détermine, l'entendement même; elle lui fait apercevoir des qualités qu'il n'y découvrit

roit peut-être pas sans elle, ou même qui n'y sont peut-être pas réellement. Mais cette vue de l'entendement ne fait pas un motif précédent, indépendant du mouvement libre et actuel de la volonté.

437. En effet, la volonté pourroit résister; ou elle ne le pourroit pas. Si elle ne le pouvoit pas, dès-là même la liberté seroit détruite; la volonté se trouvant nécessairement assujettie à quelque chose qui ne seroit pas son libre exercice. Si elle pouvoit y résister, elle ne seroit donc pas déterminée à le suivre; et alors je demande, qu'est-ce qui la détermineroit, sinon elle-même, de son pur choix et de son propre mouvement? Voilà donc la même difficulté, touchant la détermination de la volonté à l'égard du motif, qu'à l'égard de l'objet, pour s'y porter ou ne s'y porter pas.

Il faut donc reconnoître, dans la volonté libre, une force et une vertu de se porter d'un côté plutôt que de l'autre; de suivre un motif, ou de ne le suivre pas. Chercher hors d'elle un autre motif qui lui soit nécessaire, c'est chercher hors de la liberté l'exercice même de la liberté.

CHAPITRE V.

Exposition d'une difficulté qui a occupé de grands esprits, au sujet de la liberté.

438. Il ne me paroît pas que rien puisse arrêter sur le sujet que je viens d'exposer, si ce n'est la question qui se fait : Pourquoi un homme sage ne sauroit se déterminer à faire une action extérieure qui ne conviendroit pas ; comme seroit à un Magistrat de faire le baladin en public? La raison la plus plausible qu'on ait apportée de cette impossibilité morale, c'est que cet homme sage n'auroit alors aucun motif pour se déterminer ; au lieu que si la volonté trouve dans elle-même son motif, elle n'en manquera point dans l'occasion dont il s'agit, non plus que dans nulle autre. Par-là, il se trouvera nécessairement de deux choses l'une : ou qu'alors cet homme sage pourra effectivement faire le baladin publiquement, (ce qui ne peut jamais être, puisqu'on ne peut le supposer,) ou bien qu'il sera dans une vraie impossibilité de faire le baladin ; ce qui paroît faux, puisque c'est très-librement et avec un choix libre qu'il prend le parti de s'en abstenir ; ayant d'ailleurs des jambes et des forces pour faire tous les mouvemens qu'il lui plaira.

Cette difficulté mérite d'autant plus notre attention, qu'après ce qu'en ont dit M. de Fénélon et le P. Daniel, il semble qu'il reste encore sur ce point quelque chose à démêler.

439. Tous deux avouent que l'homme sage dont il est question, est dans l'*impossibilité morale* de faire le

baladin : mais l'un prétend que l'impossibilité morale n'est qu'une difficulté très-grande, et compatible quelquefois avec l'acte contraire ; d'où il s'ensuivroit, qu'un homme sage pourroit, du moins quelquefois, mais très-rarement, faire le baladin en public, et être supposé le faire en effet. L'autre prétend, au contraire, que cette impossibilité morale est incompatible avec l'acte contraire, cette impossibilité se tirant du défaut de motif : or un homme sage, ne peut avoir aucun motif pour faire le baladin en public. Quelles que puissent être ces difficultés, il me semble aisé de les éclaircir.

440. L'homme sage en question peut faire le baladin en public, mais il ne sauroit jamais être supposé le faire ; d'où vient ce mystère, qui renferme et le pouvoir de faire, et l'impossibilité de la supposition du fait ? Le voici. C'est qu'en supposant qu'un homme sage en usât ainsi, ne fût-ce qu'une fois, cette supposition se détruiroit elle-même. Car supposer une homme sage qui fait le baladin en public, c'est supposer un homme sage qui est extravagant, et qui dès-là même cesse d'être sage. Voilà tout le mystère. Cette impossibilité ne se tire donc point, à parler précisément, ni de l'impossibilité morale, laquelle, de l'aveu universel, n'est qu'une très-grande difficulté compatible absolument avec un acte contraire, et même avec la supposition de cet acte contraire ; ni précisément d'un défaut de motif, puisque la volonté, pour agir librement, ne tire, au moins quelquefois, son motif que d'elle-même, étant mue par elle-même. L'impossibilité se tire uniquement, comme on voit, de la supposition, qui se détruit elle-même : admettant au même temps, et un homme sage, (c'est-à-dire un

homme qui ne veut point faire de folie,) et un homme qui n'est point sage, (c'est-à-dire, qui veut faire une folie.)

441. Que si l'on ne prend pas le terme d'*homme sage* dans sa pure précision de *sage*, mais dans sa signification vulgaire, où il signifie seulement *un homme qui jusqu'à ce moment a toujours été sage, ou qui l'a été dans la suite la plus marquée et la plus ordinaire de sa vie;* alors il n'y aura nulle impossibilité que cet *homme sage* puisse faire une folie; il n'y aura qu'une très-grande difficulté : en sorte qu'il sera très-possible et qu'on pourra même supposer qu'un homme sage fasse quelque folie, puisqu'en effet tous les siècles en ont fourni des exemples.

C'est par-là que l'*homme sage*, considéré même dans la précision de la *sagesse actuelle*, bien qu'il soit dans l'impossibilité actuelle de faire une folie, ne laisse pas d'être très-libre à s'en abstenir, malgré cette impossibilité. Etant supposé sage actuellement, il ne peut pas être supposé faire une folie, par laquelle il cesseroit d'être actuellement sage; mais il peut au moins cesser actuellement d'être sage, et être supposé faire la folie: en un mot, il exerce sa liberté en voulant être sage. Or vouloir avec liberté être sage actuellement, c'est actuellement vouloir avec liberté éviter toute extravagance : il est donc libre, en s'abstenant de faire une extravagance. Cependant il ne peut pas la faire, tant qu'il est supposé être sage actuellement; puisque ce seroit supposer qu'au même temps il est sage, et qu'il ne l'est pas; mais c'est ce qui ne touche en rien à ce que j'ai voulu établir ici : savoir, que la volonté libre n'a pas besoin pour se déterminer d'autre motif que d'elle-même, ni d'autre acte de l'entendement, que

de celui qui présente à la volonté ce qu'est en soi l'objet où elle se porte, et qu'elle rend *bon* ou *bien* actuellement, par rapport à elle, en s'y portant en effet.

442. De la manière que j'ai exposé la question, on trouvera singulière celle qu'on fait dans les Ecoles, quand on demande *si la volonté peut se porter au mal, en tant qu'il est mal:* car tout objet où elle se porte étant un *bien* pour elle, par rapport au moment où elle s'y porte ; il ne peut pas être un mal, étant supposé un bien. Ce seroit donc demander si la volonté peut se porter à un objet, auquel elle ne peut se porter.

CHAPITRE VI.

Si l'ame humaine pense toujours.

443. Descartes a prononcé que l'ame pense toujours, et même que c'est dans cet exercice actuel que consiste son essence : mais sur ce fait il ne paroît pas qu'il ait eu aucune preuve invincible.

C'est un point d'expérience auquel il faudroit que tous les momens de notre vie rendissent témoignage ; et c'est évidemment ce qui n'arrive pas. Nous ne pouvons nous souvenir de ce qui s'est passé en nous, soit au temps d'un sommeil profond, soit au temps que nous avons été renfermés dans le sein de

notre mère. Nous ne sommes donc pas en état de nous rendre à nous-mêmes témoignage que nous ayons pensé durant ce temps-là.

444. Quelques-uns disent que l'ame étant toujours unie au corps, ne sauroit être au moins sans le sentiment de ce corps, et sans l'impression de sensation que le corps fait sur l'ame : puisqu'il paroît que c'est en cela même que consiste notre vie, et l'union de notre corps et de notre ame. Mais, quelque plausible que paroisse cette difficulté, il n'est point évident que notre vie et l'union de notre corps avec notre ame, consiste dans cette impression actuelle de sensation. Il est vrai qu'on ne peut rien dire de contraire qui soit plus certain, selon les idées naturelles; mais ni l'une ni l'autre opinion n'est assez certaine pour obliger à prendre parti de côté ou d'autre. La suspension de jugement dans les choses qui ne sont pas claires, et sur lesquelles on n'est point obligé de se déterminer par rapport à la conduite, est la pratique la plus sûre où puisse s'attacher un esprit judicieux. C'est dans cette vue que je vais ajouter le chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

De ce qui nous est naturellement connu dans les autres propriétés de notre ame.

445. Rien ne donne une impression plus pernicieuse à l'esprit, que de lui faire prendre une pensée obscure pour une vérité réelle. C'est ce qui est arrivé à tous ceux qui, voulant parler des facultés et des opérations de notre ame, en ont avancé plus que ce qui est connu par l'expérience ou par un raisonnement tiré de l'expérience.

446. Il ne sert donc à rien de rechercher en quoi consiste la mémoire et les habitudes de l'ame ; tout ce qu'on a voulu dire à ce sujet, n'étant qu'un jeu de l'imagination. En effet, quand on a beaucoup parlé de traces dans le cerveau, qui se forment et s'enfoncent par le cours des esprits animaux, et qui se retracent par un nouveau cours des esprits dans un même canal, a-t-on rien éclairci ? L'on a fait naître mille difficultés nouvelles, pour une qui se présentoit d'abord. On a donc fait pis, en ce point, que les anciens Philosophes, avec leurs termes et leurs *qualités occultes ;* car au moins ils ne disoient qu'un mot où l'on ne concevoit rien, et qui ne signifiant guères autre chose que *je n'y vois goutte*, pouvoit faire prendre tout d'un coup son parti. Mais ici Descartes et les siens ont donné des imaginations pour des preuves, et des faits supposés, pour de véritables. Qui a jamais vérifié ces traces dans le cerveau ? On les a admises, sous prétexte qu'on ne disoit rien de meilleur. Du moins on pouvoit faire

quelque chose de meilleur : c'étoit de ne rien dire sur des sujets où l'on ne peut rien savoir. Falloit-il ajouter au désagrément de ne pouvoir être instruit, la peine d'être embarrassé ?

447. Comment se font ces traces, pour l'exercice de la mémoire ? En quel espace sont-elles contenues, pour retenir des idées si nombreuses et si diverses ? Pourquoi se croisant des millions de fois, ne se confondent-elles pas mutuellement ? Quel ordre peuvent-elles observer pour se rappeler si juste l'une après l'autre, dans un discours récité par cœur ? Chacun de ces points n'est-il pas en soi aussi incompréhensible que la mémoire même ? L'explication est donc aussi impénétrable que la chose à expliquer.

448. De même aussi, Comment avons-nous des idées ? Viennent-elles des objets du dehors, ou du fond de notre ame ; ou bien sont-elles en nous, de manière qu'elles viennent aussi de quelque chose hors de nous ? Ecoutons là-dessus ce qu'a fait dire à de grands génies, la détermination à parler, sans bien entendre ce qu'on dit ; c'en sera assez pour nous faire abstenir de vouloir les imiter. Les uns ont imaginé que les idées viennent des objets du dehors ; que ce sont des *espèces impresses*, qui, par le canal des sens, arrivent à l'entendement ; que quand elles y sont arrivées, il les aperçoit, les spiritualise, et en produit une *espèce expresse*, qui est l'acte même de l'esprit. Quand on a entendu cette explication, n'est-on pas fort instruit, et ne doit-on pas demeurer satisfait sur le sujet des idées ? En voici une autre qui satisfera également.

449. C'est que Dieu crée des idées à chaque occasion qu'il le faut, pour penser : l'exposition est courte ; *une création d'idées* ; il n'y a d'inconvénient, sinon

que la nature des idées est justement ce que l'on cherche ; qu'on ne dit point ici, ce que c'est ; et que la création, quelle qu'elle soit, passe encore plus la portée de notre intelligence, que la nature même des idées.

450. Un autre avance, comme un point qui ne fait nulle difficulté à concevoir, que les idées de tout ce que nous voyons sont dans Dieu ; que notre esprit est joint immédiatement à Dieu : en sorte qu'il voit immédiatement la substance de Dieu, laquelle contient tout ce que nous connoissons ou pouvons connoître. Je laisse à qui en aura le loisir ou le goût, d'examiner en détail chacun des mots de cette explication ; ils pourront fournir chacun d'amples volumes à discuter. Je laisse, dis-je, à demander si mon idée, que l'expérience me fait sentir dans moi, et qui, selon l'auteur, est aussi dans la substance de Dieu, est tellement dans la substance de Dieu et dans la substance de mon ame, que ces deux substances n'en fassent qu'une ? Ou bien, (si elles sont deux,) comment mon idée est-elle présente à mon esprit, dès-là qu'elle est dans la substance de Dieu, qui n'est pas la substance de mon esprit ? De plus, je demande ce que c'est que de voir Dieu immédiatement ; et si c'est le voir de la vision intuitive et béatifique ? Je laisse à examiner encore comment, voyant Dieu immédiatement, nous ne voyons dans une idée particulière qu'une partie de ce qui est dans Dieu ; comment nos idées étant bornées, nous trouvons leurs bornes dans Dieu, qui n'a point de bornes ; ou, si nos idées ne sont point bornées dans Dieu, que nous voyons immédiatement, comment le sont-elles dans ce que nous voyons ? C'est là, dis-je, un fond de discussion que je n'ai point la curiosité d'approfondir. Celle que j'ai depuis long-

temps est de savoir si l'auteur croyoit sérieusement avoir dit quelque chose de plus clair, sur la nature des idées, que ce qui en avoit été dit avant lui, et qui avoit toujours été très-obscur.

451. Quand donc, pour expliquer la nature des idées, on a dit que c'est que nous voyons nos idées en Dieu : je demande qu'on daigne m'expliquer l'explication ; et qu'on m'apprenne ce que c'est que *de voir mes idées en Dieu ;* car je proteste, à la face de l'univers philosophique, que pour moi je suis encore plus embarrassé à comprendre comment je vois mes idées en Dieu, qu'à comprendre la nature même et l'origine de ces idées. On aura beau m'exhorter à rentrer en moi-même, à faire plus d'attention sur moi-même, et à consulter l'Être universel ; c'est pour être long-temps sur ce point rentré en moi-même, que je conclus que mon adversaire, ou moi, tenons un peu sur cet article de la vision : lequel est-ce de lui ou de moi ? C'est au genre humain à en décider, car il s'agit d'une première vérité.

CHAPITRE VIII.

Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées.

452. Les idées ne sont que de pures modifications de notre ame, en tant qu'elle pense. Elles sont *idées*, par rapport à l'objet représenté par elles intérieurement à notre ame ; et *perception*, par rapport à l'ame qui en reçoit l'impression, et qui distingue clairement une

perception d'avec l'autre. Il est manifeste que nos idées prises en ce sens-là, ne sont pas plus distinguées de notre entendement, que le mouvement l'est du corps remué.

453. C'est notre esprit, dit-on, qui reçoit les idées ? Or la faculté qui reçoit, ne diffère-t-elle pas de l'idée qui est reçue ? A quoi on répond, que l'esprit qui reçoit une idée, ne diffère de l'idée reçue, que comme une boule qui reçoit du mouvement, diffère du mouvement même qui y est reçu.

454. M. Le Clerc propose une autre objection. Si nos idées, dit-il, n'étoient que la perception de notre ame, nous ne distinguerions pas la perception d'une sensation qui est uniquement en nous, comme la douleur qui y est causée par une épingle, d'avec la perception d'un objet qui est uniquement hors de nous, comme la perception de l'épingle même, laquelle n'est point dans nous. Je ne conçois pas trop ce qu'entend M. Le Clerc par la perception de l'épingle; l'ame perçoit l'idée de l'épingle, et non pas l'épingle même. Du reste quelle peine y a-t-il à concevoir que, parmi nos perceptions, les unes nous font sentir ce qui est uniquement dans nous, et les autres, ce qui est hors de nous ? Les unes et les autres en seront-elles plus ou moins des modifications

de notre ame? Ce seront, si vous voulez, différentes déterminations d'idées ou de perceptions dans notre ame; comme il se trouve dans la matière, diverses déterminations de mouvement, c'est-à-dire, diverses sortes de modifications. Nous parlerons ailleurs de la clarté ou des obscurités des idées. (*)

CHAPITRE IX.

De l'origine, de la durée et de l'immortalité de notre ame.

455. La philosophie seule ne nous apprend rien (parlant à la rigueur) de l'origine de notre ame. Elle découvre seulement, qu'en épuisant toute l'étendue de ses lumières, elle n'aperçoit aucun rapport nécessaire entre une substance spirituelle et une substance matérielle ; ainsi elle ne peut apercevoir que l'ame tire en rien son origine de la matière ou du corps.

456. Nous ne voyons pas davantage comment une ame produiroit une autre ame : ainsi rien n'est plus plausible sur ce sujet, que de dire que notre ame tire son origine de Dieu. Ce que la foi nous enseigne là-dessus, soutient extrêmement les forces de la raison, et les argumens de la philosophie.

(*) Voyez la Note (D), à la fin de la V.e Partie.

457. Mais que répondre, sans les lumières de la foi, à un opiniâtre qui voudroit soutenir que, comme il se trouve un rapport d'opération entre le corps et l'âme, sans que je le comprenne, il n'est pas impossible aussi qu'il se trouve, entre le corps et l'ame, un rapport de production, quoique je n'y comprenne rien? Il faut lui répondre que l'expérience me convainc du rapport d'opération entre l'ame et le corps, sans que j'aie nulle expérience et nulle idée d'aucun rapport de production entre l'un et l'autre. Quoi qu'il en soit, sans connoître naturellement comment notre ame est produite, nous avons des preuves qui emportent la conviction, touchant la spiritualité et l'immortalité de notre ame.

458. Nous ne connoissons de destruction, que par l'altération ou la séparation des parties d'un tout : or, nous ne voyons point de parties dans l'ame ; bien plus, nous voyons positivement que c'est une substance parfaitement *une*, et qui n'a point de parties.

459. Cette prérogative d'unité parfaite ne convient nullement à un corps : (N. 236 *et suiv.*) il ne sauroit être qu'un assemblage de parties, dont l'une n'est pas l'autre. Dans une horloge, par exemple, touchez au balancier, vous ne touchez pas à la roue : s'ils avoient du senti-

ment, le balancier pourroit avoir de la douleur ou être malheureux, tandis que la roue auroit du plaisir et seroit heureuse, sans que l'un ressentît ce que sentiroit l'autre.

460. Il n'en est pas ainsi de mon ame ; elle est tellement *une*, qu'on ne peut faire impression sur ce qu'on imagineroit être une de ses parties, qu'on ne le fasse sur toute sa substance. Je regarde une vue agréable, j'écoute un beau concert : ces deux sentimens sont également dans toute l'ame. Si l'on y supposoit deux parties, celle qui entendroit le concert n'auroit pas le sentiment de la vue agréable : puisque l'une n'étant pas l'autre, elle ne seroit pas susceptible des affections de l'autre.

461. L'ame n'a donc point de parties. Elle compare divers sentimens qu'elle éprouve. Or pour juger que l'un est douloureux, et l'autre agréable, il faut qu'elle ressente tous les deux, et par conséquent qu'elle soit une même substance très-simple. Si elle avoit seulement deux parties, l'une jugeroit de ce qu'elle sentiroit de son côté, et l'autre de ce qu'elle sentiroit en particulier de son côté ; sans qu'aucune des deux pût faire la comparaison, et porter son jugement sur les deux sentimens. L'ame donc est sans parties et sans nulle composition. Or la composition et les parties sont la seule

cause que nous connoissions de destruction, comme tout le monde en convient ; nous ne voyons par conséquent dans les ames aucun principe de destruction, ni aucun sujet de juger qu'elles doivent être détruites.

462. Mais ne pourroient-elles pas avoir un principe de destruction qui nous fût inconnu, comme elles ont un principe de formation qui nous l'est entièrement ? Voilà jusqu'où le raisonnement, le plus favorable au libertinage, peut pousser ses retranchemens. Cependant outre ce que la foi nous apprend, et à nous en tenir à la raison humaine, nous sommes encore incomparablement plus forts que nos adversaires. Car que nos ames aient eu un principe de formation, nous n'en pouvons douter, puisqu'elles ont été formées ; mais qu'elles aient un principe de destruction, nous n'avons nul sujet de le croire, ayant sujet de penser le contraire. Il est vrai que nous ne connoissons pas toute la nature de notre ame ; mais ce que nous ne connoissons pas, est, par rapport à notre raisonnement, comme s'il n'étoit point, et nous n'en pouvons rien conclure. Du moins, disent quelques-uns, Dieu ne peut-il pas anéantir notre ame comme il l'a créée ? Il est vrai ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Outre ce que la religion nous enseigne, les lumières naturelles

suffiroient seules pour nous ôter là-dessus tout soupçon ; et c'est ici que les preuves morales doivent avoir lieu.

463. Le désir d'être heureux est ce qu'on peut imaginer de plus profondément enraciné dans notre cœur et dans la nature de l'homme. C'est donc l'Auteur même de la nature qui a imprimé en nous ce désir, et tout ce qui y est nécessairement joint : comme le goût de la vertu, qui nous fait estimer la disposition d'être réglés en nous-mêmes, et bienfaisans à l'égard des autres. Or Dieu, infiniment plein de sagesse et de bonté comme il est, peut-il nous avoir destinés à une fin, à laquelle nous n'arriverions jamais? Cependant, nous n'arrivons point, en cette vie, au parfait bonheur auquel nous aspirons. Si notre ame étoit mortelle, et qu'elle dût finir avec notre corps, jamais nous n'y pourrions parvenir.

464. De plus, le moyen que nous concevons évidemment avoir un rapport essentiel au bonheur, savoir, la sagesse et la vertu, l'équité et la bonté, n'auroient au bonheur auquel nous nous sentons destinés, qu'un rapport équivoque ou faux ; Dieu permettant souvent que les vertus soient contrariées, humiliées, rebutées en cette vie. Quand même elles y porteroient toutes leur fruit, je sens toujours en moi un désir

de durer plus long-temps que l'espace de cette vie : il ne sera jamais accompli, si mon ame est mortelle. Or ce désir est mis en moi par l'Auteur de mon être, qui m'indique par-là ma destination : cette indication seroit fausse, et il m'auroit trompé dans un point essentiel ; ce qui est contraire à la vérité, à la sagesse, et à la sainteté de Dieu. On ne peut donc concevoir qu'il y ait un Dieu bon et sage, et ne pas concevoir que notre ame doit durer après cette vie, pour arriver à la félicité dont il nous a inspiré le désir.

CHAPITRE X.

Du premier principe de notre ame et de toutes choses, qui est Dieu.

465. 1.° Nous avons montré (N. 287.) que partout où il se trouve de l'ordre, il se trouve quelque intelligence qui en est l'auteur : il se trouve de l'ordre dans le composé général de l'univers, et dans le composé particulier, qu'on appelle l'homme ; il est donc une intelligence qui est cause de cet ordre. Cette cause intelligente, et supérieure à tout l'univers et à tout homme, et qui les a fait ce qu'ils sont, c'est ce que j'appelle *Dieu* : il existe donc un Dieu.

Si l'on ne se rend pas à cette preuve, toute simple qu'elle est, je ne crois pas que ce soit la peine de raisonner sur le sujet présent. Pour raisonner, il faut un premier principe, c'est-à-dire, une proposition dont on convienne, qui soit hors de toute contestation, et qui (N. 39.) soit si claire, qu'elle ne puisse être attaquée ni prouvée par une proposition plus claire. Or il n'en est aucune qui ait plus ce caractère que le principe : *Tout ce que je vois, où il se trouve de l'ordre, et un ordre durable et constant, a pour cause une intelligence.* Entre un homme qui jugera qu'une montre qui indique régulièrement les heures a pu exister d'elle-même sans la direction d'aucune intelligence, et un homme qui juge que deux et deux ne font pas quatre, je ne mets point de différence par rapport à l'extravagance du jugement ; je ne crois pas même que personne y en trouve sérieusement plus que moi.

466. Si l'on prétend que les règles du mouvement étant nécessaires dans la nature, il a dû s'ensuivre nécessairement un ordre de choses tel qu'il est en effet : je dirai que les lois actuelles du mouvement dans la nature, n'y sont nécessaires que par une volonté libre d'une cause intelligente. Sans elle, la matière étant indifférente par elle-même à tel degré ou

telle direction de mouvement, comment y auroit-elle été déterminée ?

467. D'ailleurs, si l'univers en général, et l'homme en particulier, ont pour auteur une Intelligence supérieure : comme l'ordre qui s'y trouve est également admirable, estimable, bon et utile, il faut que leur Auteur ait encore quelque chose en soi de plus admirable, de plus estimable, et de meilleur que tout ce qu'ils sont ; puisque l'Ouvrier est toujours plus parfait que l'ouvrage, et la Cause, plus que l'effet. Or l'ouvrage et l'effet surpassent ce que nous concevons de plus estimable, de plus admirable et de meilleur : Celui qui en est l'Ouvrier et la Cause, l'est donc encore incomparablement davantage, et se trouve, par sa nature, au-dessus de ce que nous en pouvons exprimer ou concevoir. C'est l'idée que nous avons, quand nous appelons Dieu, un *être infini ;* c'est-à-dire, que nous n'apercevons point les bornes de ses qualités, et que nous ne soupçonnons même aucune voie de les découvrir.

468. Mais jusqu'où s'étend cette Cause, en vertu, en efficace, en mérite ? C'est ce que nous ne pouvons déterminer. Si nous nous avisions d'y fixer un degré ou une mesure, plutôt qu'un autre degré ou une autre mesure, il est évident que ce seroit une fantaisie et une bizar-

rerie toute pure ; c'est donc un effet de la raison de n'y point admettre de bornes. Mais qui nous a dit qu'il n'y a pas ainsi plusieurs causes de ce que nous voyons dans l'univers en général, et dans l'homme en particulier ? Qui nous a dit, que s'ils n'ont qu'une seule cause, elle n'ait pas elle-même une autre cause, cette autre une troisième, et la troisième une quatrième, et ainsi à l'infini ?

469. De soupçonner plusieurs causes de l'univers, ce seroit le pur effet de cette bizarrerie dont nous parlons, manifestement opposée à la raison, et vouloir admettre ce qui est plus difficile à concevoir, pour rejeter ce qui l'est moins. Un tout, comme l'univers, dont l'homme fait partie, et dont les parties les plus dignes de notre attention ont entre elles un si merveilleux rapport, peut et doit partir plus aisément d'une seule intelligence, que de plusieurs, qui ne pourroient jamais combiner leurs projets aussi parfaitement qu'une seule peut arranger et combiner les siens. Aussi ne vient-il point à l'esprit d'imaginer plusieurs causes différentes de l'univers, à moins qu'on ne les supposât subordonnées l'une à l'autre. Que si on le fait, c'est reculer la difficulté, ou l'augmenter, au lieu de la résoudre.

470. Car enfin, ces causes subordonnées au-

ront une première cause, où elles n'en auront pas. Si elles en ont, c'est ce que nous cherchons, et ce qui sera le principe de tout ce qui existe. Si elles n'ont point de principe, elles n'existent pas; puisqu'étant toutes *causes subordonnées*, elles ne peuvent exister que par subordination à un premier principe : sans cela, à quoi seroient-elles subordonnées ? A rien : elles ne seroient donc plus subordonnées ; ce qui détruit la supposition.

Mais admettant, dit-on, des causes à l'infini, chaque effet auroit toujours sa cause antérieure, et l'on ne pourroit assigner aucune cause, qui n'eût auparavant un principe. Parler ainsi, c'est dire des mots ; sans rien dire que l'esprit conçoive, et qui puisse former une idée.

471. Dans la suite infinie de toutes ces causes qui ont existé jusqu'à présent, aucune n'existeroit par elle-même, et par conséquent aucune n'existeroit; car elles n'auroient ni au-dedans d'elles, ni au dehors, aucun principe qui les déterminât à exister. Elles n'en auroient pas au-dedans, aucune d'entre elles n'ayant en soi le principe de son existence; elles n'en auroient pas au-dehors, puisqu'il n'y a rien hors de cette suite infinie. Si vous dites encore que chaque cause existeroit par sa cause antérieure,

vous rejetez précisément la même difficulté sur cette cause antérieure : car je vous demande qui a déterminé cette cause antérieure à exister? Or reculant de cause en cause, au lieu d'éclaircir la difficulté, vous ne feriez que la prolonger dans votre infini imaginaire. Comme vous y trouvez toujours un effet sans cause, et une détermination sans principe déterminant; je suis autant en peine de concevoir qui a déterminé la cause antérieure, que la cause postérieure. Ainsi voyant le bout d'une chaîne suspendue, dont le haut seroit si élevé, que ma vue s'y perdît; si vous demandiez quelle est la cause qui suspend cette chaîne, et que je vous répondisse : *La cause est que chacun des chaînons tient l'un à l'autre;* vous ririez de ma réponse, et avec raison, puisque la difficulté resteroit la même; et vous me demanderiez à quoi tient la suite infinie de la chaîne, composée de tous les chaînons, dont aucun ne tient et n'est suspendu par lui-même. Cette chaîne, toute infinie qu'elle seroit, n'est toujours qu'un composé de chaînons, dont aucun ne peut demeurer suspendu par lui-même : la suite de chaînons ne sauroit donc demeurer suspendue, que par quelque chose qui soit hors d'elle; or il n'y a rien hors d'elle.

472. Lors donc qu'on rejette à l'infini, d'une

cause à l'autre, le principe de l'univers, on admet à l'infini une suite d'incompréhensibilités et de contradictions. Il est vrai que l'éternité d'un premier être (qui est l'infinité, par rapport à la durée) ne se peut comprendre dans tout ce qu'elle est; mais tous peuvent et doivent comprendre qu'il a existé quelque être dans l'éternité. Autrement un être auroit commencé, sans avoir de principe d'existence, ni dans lui, ni hors de lui; et ce seroit un premier effet sans cause. C'est donc la nature de l'homme, d'être forcé, par sa raison, d'admettre l'existence de quelque chose qu'il ne comprend pas : il comprend bien la nécessité de cette existence éternelle, mais il ne comprend pas la nature de cet être existant éternellement, ni la nature de son éternité; il comprend qu'*elle est*, et non pas *quelle elle est*.

Cette dernière réflexion est la solution à mille embarras ridicules que se fait l'esprit humain. Sa nature est de connoître l'existence de certaines choses, sans en connoître les propriétés; et lui, il voudroit renoncer à la connoissance de l'existence, parce qu'il n'est pas à la portée d'en connoître les propriétés. C'est comme si quelqu'un vouloit renoncer à être persuadé qu'il se souvient et qu'il pense, parce qu'il ne peut éclaircir à son gré comment il

se souvient et comment il pense? Le *comment* nous échappe; laissons-le là, parce que nous n'en avons pas l'idée. Une chose dont nous n'avons pas l'idée, étant et devant être, par rapport à notre raison et à notre raisonnement, comme si elle n'étoit point, nous n'avons à en juger ni à en conclure rien contre les choses que nous connoissons qui existent. Nous ne connoissons point comment le premier être existe, nous n'en connoissons pas moins qu'il existe : nous ne concevons point son éternité, nous n'en concevons pas moins qu'il faut qu'il ait éternellement existé. Enfin, nous n'avons point l'idée de tout ce qu'est en soi le souverain Auteur de notre intelligence et de tout l'univers, mais nous n'en avons pas moins une idée très-claire qu'il est impossible que lui-même il n'ait pas excellemment et l'intelligence et toutes les bonnes qualités qui se trouvent dans l'univers.

473. C'est donc ici un devoir essentiel à la métaphysique, de bien démêler ce qu'on énonce, quand on parle d'un objet incompréhensible, tel que Dieu. Il n'est pas en tout incompréhensible par rapport à nous. S'il en étoit ainsi, nous n'aurions de lui aucune idée, et nous n'en aurions rien à dire : mais nous pouvons et nous devons affirmer de Dieu, qu'il existe, qu'il a de l'intelligence, de la sagesse,

de la puissance, de la force; puisqu'il a donné de ces prérogatives à ses ouvrages, et qu'il a ces qualités dans un degré qui passe ce que nous en pouvons concevoir : 1.° les ayant par sa nature, et par la nécessité de son être, non par communication et par emprunt; 2.° les ayant toutes ensemble, et réunies dans un seul être, très-simple et indivisible; et non par parties, et dispersées, telles qu'elles sont dans les créatures; 3.° les ayant enfin comme dans leur source; au lieu que nous ne les avons que par des ruisseaux, et comme des gouttes émanées de son être infini, éternel, ineffable. Mais entre son intelligence et la nôtre, n'est-il point quelque autre intelligence qui tienne le milieu? Il ne sera pas hors de propos de l'examiner.

CHAPITRE XI.

Des intelligences mitoyennes entre Dieu et l'ame humaine.

474. PAR *intelligences mitoyennes*, ou *esprits*, j'entends des substances spirituelles, c'est-à-dire, capables de penser et de vouloir; sans être attachées à un corps tel que le nôtre.

475. Je dis à un corps tel que le nôtre; car on peut concevoir des intelligences qui n'aient aucun corps; ou qui en aient d'une autre es-

pèce que le nôtre. En effet, n'apercevant aucune liaison nécessaire entre notre ame et la substance de notre corps, nous pouvons juger aussi qu'une substance spirituelle existe sans aucun corps. Apercevant d'ailleurs, par expérience, que notre ame est unie à notre corps, il ne paroît nulle répugnance qu'un esprit supérieur en intelligence fût attaché à un corps qui eût avec lui la proportion qu'a notre corps avec notre ame.

476. De ce côté-là nous ne voyons, dis-je, nulle répugnance à admettre des esprits ou intelligences mitoyennes; et c'est ce que la révélation nous enseigne, savoir, qu'il y a des esprits appellés *Anges*, ou *Démons*. Mais il ne s'agit pas présentement de la révélation ; il s'agit de voir, supposé que la raison subsistât sans la révélation, si nous admettrions des esprits ? A quoi je répons, que je n'en sais rien. Nous pourrions en admettre, il est vrai : y serions-nous obligés ? Non. Mais Platon conduit, dit-on, par la seule lumière naturelle, s'est cru obligé d'en admettre. Il y a lieu de douter qu'il n'eût pas tiré cette opinion, comme plusieurs autres, de la connoissance confuse qu'il avoit des mystères du peuple de Dieu, par le commerce qu'il avoit eu avec les Egyptiens, parmi lesquels les Israélites avoient demeuré plus de deux cents ans. Je sais que Platon néanmoins

fonde son opinion sur une raison particulière; mais elle ne me paroît pas assez convaincante pour la faire goûter à tous. La voici.

477. Nous voyons des substances qui sont de purs corps; nous voyons des substances, telles que l'homme, qui sont en même temps esprits et corps : donc il faut qu'il y ait des substances qui soient de purs esprits. Si je nie la conséquence à Platon, comment lui ou ses partisans la prouveront-ils? En attendant, je tiens la conséquence pour non prouvée, ne pouvant apercevoir de moi-même comment elle l'est.

478. Du reste, on ne voit point que l'expérience, premier guide de la raison humaine, ait pu jamais nous obliger à admettre des esprits mitoyens. Cependant, c'est l'expérience même qu'on objecte en plusieurs faits qu'on allégue : tantôt les apparitions des esprits; tantôt les prédictions des devins; tantôt les réponses des oracles; tantôt des merveilles opérées par des magiciens : mais dans tout cela on ne montre invinciblement que des événemens merveilleux, et non point des substances mitoyennes entre Dieu et l'homme. Ainsi on pourroit attribuer ces effets, ou à des impostures, ou à des forces extraordinaires de la nature, ou plus sensément encore, à l'Auteur même de la nature; donc on n'est point obligé par-là, d'ad-

mettre des esprits mitoyens. Aujourd'hui même, que la révélation nous instruit distinctement de l'existence et de l'opération des bons et des mauvais esprits ; bien qu'on ne puisse nier quelques-uns de leurs effets, il est toujours vrai que la séduction est quelquefois extrême sur ce sujet. D'ailleurs, avec l'attention que j'ai apportée pour vérifier ce que j'ai pu voir ou entendre sur ce point, je crois n'avoir rien vu ni rien entendu qui dût engager un esprit raisonnablement critique, à juger, par les seules lumières naturelles, et indépendamment des faits révélés, qu'aucun esprit ou intelligence mitoyenne se soit clairement manifestée.

479. Que faut-il donc dire des particularités de leur nature, et de leurs opérations ? Que doit-on juger de leur manière de penser, d'agir, de vouloir, de parler, de se porter d'un lieu à un autre ? Rien du tout ; puisque nous n'en savons rien. Mais tant de traités, tant de livres curieux, profonds et savans, ont été faits sur ces matières ? Ces écrits et ces livres peuvent dire des choses vraies, en rapportant tout ce qui est de foi sur ce sujet. Dans tout le reste, que la religion ne nous enseigne point, ceux qui en disent plus que nous, n'en savent pas pour cela davantage.

On demandera, si c'est la peine de faire un traité des êtres spirituels, qui n'établisse rien

sur les sujets les plus élevés et les plus amples des Métaphysiques ordinaires ? Je répons de nouveau, que c'est apprendre beaucoup que de voir distinctement qu'on ne peut rien apprendre sur certaines matières ; et que tout ce qu'on auroit appris là-dessus peut ou doit être oublié, comme incapable de satisfaire un esprit raisonnable.

C'est peut-être le fruit le plus solide de la Métaphysique, de nous faire bien connoître les bornes de notre esprit, et la vanité de tant de Philosophes anciens et modernes, qui aiment mieux tenir des discours incompréhensibles, que de réprimer la ridicule démangeaison et la dangereuse vanité de dire des choses où l'on n'entend rien, et où l'on ne peut rien entendre. Pour moi, je me suis proposé de mettre nettement à portée de l'esprit humain les premières vérités, et les sources ou principes de nos jugemens. J'ai tâché partout d'éviter ou de démêler les erreurs dans lesquelles donnent si communément, et le peuple, en ne pensant point, et plusieurs Philosophes, en pensant trop. Dans cette vue, je me suis appliqué à n'admettre, pour notions, que les idées claires et précises ; et pour principes, que les jugemens adoptés par le sens commun : c'est ce que je ferai encore, en ce qui nous reste à exposer dans la suite de ce Traité.

QUATRIÈME PARTIE.

Premières vérités qui concernent les êtres corporels.

Les premières vérités que nous pouvons découvrir, par rapport aux êtres corporels, regardent ou ce qui nous paroît commun entre eux, ou ce qui nous y paroît particulier. L'un est ce qu'on appelle ordinairement la *matière des corps ;* l'autre est ce qu'on appelle la *forme des corps.*

CHAPITRE PREMIER.

De la Matière des corps.

480. Plusieurs définissent la matière, *Ce que chaque chose a de commun avec une autre ;* et la forme, *ce qu'il y a de particulier en chaque chose, et ce qui la distingue de toute autre.* Je n'aurois nulle peine à admettre ces notions : mais en les admettant, il faudra dire aussi, ce qu'on n'entendroit peut-être pas sans quelque répugnance ; que, même à l'égard des

esprits, il se trouve de la *matière* et de la *forme*; puisqu'ils ont quelque chose de commun, savoir, *l'intelligence;* et quelque chose de particulier, savoir, *ce qui fait chacun d'eux tel esprit, et non un autre.*

481. Si l'on prétend que ce qu'on dit être commun aux esprits, n'est, à proprement parler, qu'une *ressemblance*, j'en tomberai d'accord : mais ce qu'on dit être commun à différens corps, n'est aussi qu'une *ressemblance*. Rien de ce qu'est réellement un être particulier, ne fait partie d'un autre être : ou bien un être seroit au même temps deux êtres, ce qui est incompréhensible.

482. Mais ce qui étoit du *froment*, n'est-il pas présentement du *pain*, et ne sera-t-il pas demain du *sang*, et après demain de la *chair?* Or, dans ces quatre substances, n'y a-t-il pas quelque chose de commun; ensorte que ce qui étoit la substance de l'un, devient, au moins en partie, la substance de l'autre? Oui, sans doute; il y a quelque chose de commun dans ces quatre choses : mais ce qui s'y trouve de commun, est la même substance, qui prend des noms différens, à cause de ses différentes modifications. D'ailleurs, il ne se trouve actuellement rien de commun en différens corps, dont l'un soit *froment*, l'autre *pain*, le troi-

sième *sang*, et le quatrième *chair* : il semble donc qu'il faudroit définir la matière, non, *Ce qui est commun à différens corps*; mais, *La substance qui successivement peut devenir plusieurs corps différens.*

483. Par cette définition, l'idée de *matière* se trouvera nécessairement exclure les esprits. Nous n'avons nulle idée qu'un esprit puisse jamais, à l'aide de quelques modifications, devenir, ni totalement, ni en partie, substance d'un autre esprit ; au lieu que nous avons une idée très-distincte, qu'une portion déterminée de matière, qui constitue présentement tel corps en particulier, peut très-bien, avec des changemens de mouvement et de figure, devenir un tout autre corps : comme nous le voyons dans l'exemple cité du *froment*, qui devient *farine*; de la farine, qui devient *pain*, etc. Nous savons, sans en pouvoir douter, qu'il a passé quelque chose de la substance du premier, successivement à tous les autres; et c'est cette substance que nous appelons *matière.*

484. Or dans cette substance commune à plusieurs corps qui se succèdent l'un à l'autre, nous apercevons des qualités ou modifications, comme 1.° de pouvoir être mû ; 2.° de ne pouvoir être naturellement dans le même lieu ou dans le même espace qu'occupe un autre corps ;

3.° d'occuper en particulier, et nécessairement, une certaine mesure d'espace ou d'étendue. Ces trois qualités sont ce que nous appelons, 1.° sa *mobilité*, 2.° son *impénétrabilité*, 3.° sa *quantité*.

485. Ces qualités sont naturellement inséparables de la matière même. Néanmoins, comme elles y font l'objet d'autant d'idées particulières, elles y peuvent être considérées l'une sans l'autre : notre esprit ayant la faculté de s'attacher à l'une de ces idées, sans s'attacher à l'autre. Mais gardons-nous de juger séparables ou inséparables réellement les qualités d'une substance, dès-là que nous les séparons ou que nous les réunissons par la seule opération de notre esprit, et par l'usage de ce qu'on appelle des abstractions.

486. Si un sauvage, par exemple, n'avoit jamais vu que des charbons allumés, et qu'il n'eût pas l'idée d'un charbon éteint, il ne concevroit pas que le charbon pût demeurer ce qu'il est, en cessant d'être rouge, pour devenir noir ; n'y voyant rien de plus marqué, que la couleur rouge : là-dessus, s'il alloit se mettre en tête que l'essence de ce charbon consiste à être rouge, il se méprendroit grossièrement. Il est vrai que, dans sa pensée, le charbon cessant d'être rouge, cesseroit d'être ce qu'il étoit

auparavant ; mais par-là même le sauvage se tromperoit : le charbon ne feroit que perdre une de ses modifications, sans perdre sa vraie essence. Appliquons ceci à notre sujet.

487. 1.° Si, parce que nous n'avons jamais eu la vue ni même aucune idée d'une matière sans quantité, nous prétendons en conclure que l'essence de la matière est la quantité ; c'est conclure que l'essence du charbon allumé consiste dans la rougeur. Nous pouvons bien dire que, par voie de sensation et d'expérience, nous ne concevons pas que la matière puisse naturellement être sans quantité ; mais nous ne pouvons ni ne devons pas conclure que le fond de sa substance ne puisse pas être absolument sans cela.

488. De plus, comme celui qui verroit le charbon allumé, auroit tort de prendre précisément et totalement sa rougeur pour son essence, puisqu'il est d'autres qualités qui y sont aussi attachées que la rougeur ; par exemple, la disposition à pouvoir s'enflammer, ou à pouvoir s'éteindre : on auroit tort aussi de prendre, dans la matière, précisément et totalement pour son essence, une de ses qualités, préférablement à d'autres qualités qui y sont également attachées ; et de dire, que l'essence de la matière consiste dans sa *mobilité*, plutôt que

dans sa *quantité ;* ou dans sa *quantité*, plutôt que dans son *impénétrabilité* ou sa *mobilité*. En effet, de prétendre que ces deux dernières qualités sont des suites de la quantité, ce n'est rien avancer. Un autre prétendra que la quantité n'est qu'une suite de l'une des deux autres : et chacune de ces deux prétentions ne sera ni mieux fondée, ni plus raisonnable que l'autre. (N. 227.) L'expérience nous apprend que ces trois qualités forment dans notre esprit trois différentes idées, et que nous pouvons penser à l'une des trois, sans penser aux autres ; et par conséquent qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre dans notre esprit.

489. Au reste, quand nous prononçons qu'elles sont inséparables, nous devons entendre, selon l'*ordre naturel*, duquel seul nous avons l'expérience et la connoissance : mais de savoir si absolument, et dans l'ordre surnaturel, elles ne sont pas séparables ; c'est où nos sens, nos idées, et notre esprit ne peuvent pénétrer naturellement.

490. On ne peut assurer même que ces trois qualités réunies ensemble soient l'essence effective et réelle de la matière. A la vérité ce peut bien être son essence *métaphysique* et *représentée*, c'est-à-dire, ce que notre esprit et notre idée nous représentent de plus caracté-

risé dans ce que nous appelons *matière* ou *corps :* mais il peut y avoir bien d'autres choses, que notre esprit ne nous y représente pas, n'en ayant pas seulement l'idée, qui n'a pu nous venir que par nos sens. Or la substance intime et la nature effective de chaque chose, est toute autre que les simples qualités qui font impression sur nos sens. (N. 114 et 199.) De plus, dans le *charbon allumé*, sa rougeur est une qualité qui y réside, mais elle n'est pas le sujet et le fond même de la substance dans laquelle réside cette qualité.

491. Qu'est-ce donc que cette rougeur dans le charbon ? C'est une modification de la substance du charbon, disposé de telle sorte, qu'il renvoie les rayons de lumière avec certaine réflexion propre à causer en moi un sentiment de couleur rouge. C'est bien une disposition de la chose, mais non pas la chose même. La disposition et la contexture qui fait ce qu'on appelle du *drap*, n'est pas la substance même du drap; puisque cette substance pourroit être, et qu'elle a été, sans cette disposition, quand le drap n'étoit que de la laine.

492. On voit, par les trois réflexions que je viens d'exposer, trois titres pour faire apercevoir combien est peu solidement établie l'opinion de ceux qui font consister dans l'étendue,

l'essence de la matière. Ils n'ont pas aperçu qu'ils prenoient ici, 1.° une partie de ce qu'ils aperçoivent dans la matière, pour tout ce qui en fait la constitution intime; 2.° une qualité particulière de la matière, pour toutes ses autres qualités; 3.° des idées abstraites de la matière, pour la réalité de sa constitution. La matière est quelque chose d'étendu, comme la neige est quelque chose de blanc; sans que la blancheur fasse la constitution de la neige, non plus que l'étendue fait la constitution de la matière.

493. Lorsque Descartes parut, la Philosophie, sous beaucoup de grands mots, disoit des choses peu intelligibles : c'est ce que lui et les siens ont fait apercevoir aisément et avec succès. Or, on s'est imaginé, qu'ayant raison dans ce qu'ils réfutoient, ils l'avoient également dans ce qu'ils établissoient; et c'est à quoi l'on s'est mépris. Ils ont rendu ridicule la Philosophie ancienne, qui n'exposoit que des abstractions au lieu de réalités : les Cartésiens y ont substitué d'autres abstractions, qui ne sont pas davantage des réalités.

494. Revenons : qu'est-ce donc que l'on doit penser de la matière? Je répons en trois mots : 1.° Sa constitution intime et physique nous est inconnue; nos sens n'y atteignent point.

2.° Ses qualités les plus sensibles sont l'impénétrabilité, la mobilité, la quantité. 3.° Son caractère le plus distingué, et qui peut passer pour son essence métaphysique et représentée, c'est de pouvoir devenir successivement différentes sortes de corps, et peut-être toute sorte de corps, selon les différentes formes dont elle est susceptible.

495. J'ai dit, *peut-être*; car est-il évident que toute partie de matière soit naturellement susceptible de toute sorte de mouvement et de figure ; et qu'il n'y ait pas certains atomes qui soient incapables naturellement d'atteindre à la constitution de certains autres atomes ? C'est sur quoi je n'ai pas vu qu'il se trouvât de démonstration.

CHAPITRE II.

De la Forme des corps.

496. On définit ordinairement la *forme*, *Ce qu'il y a de moins commun et de plus particulier ou de plus distingué dans un être.* Bien que par cette définition, la *forme* semble pouvoir convenir aux esprits, aussi bien qu'aux corps; néanmoins, dans l'usage ordinaire, la forme, aussi bien que la matière, s'attribue aux seuls corps. Je définirois volontiers la forme des corps, (la-

quelle est à la portée de notre esprit, et dont nous pouvons juger,) *La mesure ou portion de mouvement et d'arrangement*, qui nous détermine à donner à certaine partie de la matière une dénomination particulière, plutôt que toute autre dénomination.

497. Je ne parle pas ici de cette forme, qu'on supposeroit consister dans un germe ou un atome particulier, laquelle surpasseroit la sagacité de nos sens; puisque nous n'avons rien à dire de ce que nous ne pouvons connoître; et que nous ne connoissons rien, dont l'idée primitive ne nous soit venue par la voie de l'expérience et de la sensation. Je parle encore moins ici de la forme des bêtes, dont la nature nous est entièrement inconnue.

498. Au reste, ce que nous avons dit de la forme ordinaire des corps, suffit pour nous donner distinctement à entendre tout ce que nous comprenons sous le nom de forme purement corporelle : non pas que par-là nous puissions discerner toujours en quoi consiste précisément la forme de chaque corps, c'est-à-dire, en quel degré de mouvement, d'arrangement, de situation, et de configuration de ses parties les plus petites consiste la forme de chaque corps : c'est à quoi travaille la Physique, et le plus souvent avec assez peu de succès. Cependant l'analogie d'une forme à l'autre, et celle

des corps que nous connoissons à ceux que nous ne connoissons pas, nous fournit, en général, pour la forme des corps, une idée plausible qui satisfait l'esprit, et à quoi il se rend volontiers.

499. Comme donc il arriveroit à tout homme sensé, qui n'auroit jamais vu de la farine et du pain, d'y trouver, à peu près, la même différence de forme et même de substance, qu'entre du cuivre et de l'or : quand nous lui aurons fait toucher au doigt et à l'œil, que la substance du pain n'est autre chose que de la farine, dont les parties se sont rapprochées par la conglutination de l'eau qui l'a rendue *pâte*, et serrées encore mutuellement de près par la cuisson qui l'a fait devenir *pain ;* il jugera bientôt que l'eau et le feu n'y ont apporté d'autre changement, sinon celui qui s'est fait par les qualités que nous nommons *couleur* et *dureté.* Nous jugerons de même qu'avec un changement pareil, dans un degré plus ou moins considérable, et avec plus ou moins de temps, ce qui est aujourd'hui du plomb ou du cuivre, pourroit bien devenir tout autre métal, et peut-être de l'or. Les autres réflexions générales qui regardent les formes, tiendront lieu de *premières vérités dans la Physique.* Ce sont celles par où nous commencerons la cinquième Partie de cet ouvrage.

CINQUIÈME PARTIE.

Contenant diverses connoissances qui peuvent tenir lieu de premières vérités dans les sciences.

Premières vérités dans la science de la Physique.

500. Nous avons vu que tout ce que nous concevions de la matière et de la forme, n'étoient que des idées générales et vagues, qui ne peuvent nous faire connoître que très-superficiellement les corps naturels. (N.° 113.)

501. D'un côté, nous ne connoissons rien que par l'expérience, et par nos sensations qui ont des bornes très-étroites. D'un autre côté, les corps naturels ne sont constitués, chacun dans leur forme, que par certaines modifications de repos ou de mouvement, de figure ou d'arrangement, en des parties si imperceptibles, que nos sens n'y sauroient atteindre. Pour découvrir ce qu'elles sont, on n'a que des conjectures et des systèmes; et nous les jugeons suffisam-

ment appuyés, quand il ne s'y trouve nulle contradiction.

502. Cependant on peut par ces systèmes composer, sur un même fait naturel ou historique, des espèces de romans contraires l'un à l'autre, sans qu'il se trouve nulle contradiction en chacun pris en particulier : on y exposera même les choses comme possibles ou vraisemblables, en dix systèmes différens. Mais quelque ingénieux qu'ils puissent être, il y en aura neuf absolument faux : et peut-être tous les dix : c'est ce qui se rencontre dans la Physique.

503. La cause et les ressorts d'un effet naturel, peuvent donc paroître possibles, et ne l'être pourtant pas. (N. 263.) Nous sommes certains que deux idées, telles que nous les avons actuellement dans notre esprit, ne renferment point de contradiction ; mais nous ne sommes pas sûrs que les choses cachées à nos sens et à notre expérience, auxquelles nous appliquons ces idées, soient dans leur réalité telles que nos idées nous les représentent.

504. Nous voyons sensiblement le *blé* qui devient *farine ;* nous voyons encore comment la farine devient *pain*, et que c'est le mélange de farine et d'eau, auquel survient l'action du feu : mais comment le pain devient-il *chyle ?* Nos sens n'y voient presque plus rien, et notre esprit encore moins. On ouvre l'estomac d'un animal, et l'on n'aperçoit point ce qui est précisément la cause de la formation du chyle. Est-ce la chaleur de l'estomac ? Pourquoi toute autre chaleur ne produit-elle point le même effet ? Quel est le degré, la température, la nature de cette chaleur, dont l'action est quelquefois arrêtée par une nouvelle chaleur qui y survient ? Est-ce un acide particulier qui réside

dans l'estomac ? Où réside-t-il ? Pourquoi ne le distingue-t-on point, ou même ne l'aperçoit-on point en ouvrant le corps de l'animal ? De plus, comme il est des milliers de sortes d'acides, quelle est la sorte de celui-ci ? Est-ce celui du citron ou de l'oseille, du verjus ou de l'eau forte ? Quel abîme pour qui sait penser ! Pour ceux qui ne pensent point, ils ont tout vu tout d'un coup. On leur a dit que c'est un *acide* dans l'estomac, qui fait la digestion, ils l'ont dit et répété souvent depuis : il n'y a plus de difficulté à leur égard ; ils ne la voient pas. Avançons. Comment le chyle devient-il *sang* ? Nouvel abîme. Sait-on seulement quand, comment, et où le chyle change de couleur et devient rouge ? On en dispute, on fait des systèmes : mais un pur système étant un roman, il ne nous apprend rien de certain ; de sorte qu'à la vérité effective, qui nous manque, nous substituons l'ombre ou l'apparence de la vérité, chacun à notre façon ; et voilà ce qui s'appelle science de la Physique.

505. Appliquons cette réflexion à la divisibilité de la matière, à toutes les formes des êtres, à leurs qualités diverses, et en particulier à la dureté, à la pesanteur, au premier mobile de l'univers : toutes connoissances essentielles, pour avoir une idée juste de la constitution des corps. Vous trouverez, pour explication et pour science de la Physique, ici les tourbillons de Descartes, et ses trois élémens incompatibles avec aucun vide ; là, les atomes de Gassendi et d'Epicure, dans un mouvement inséparable du vide. Chacun de ces deux systèmes se fait valoir sans contradiction : la vérité en est-elle plus connue, et plus certaine ? Il faut se contenter, dit-on, quand on ne peut trouver rien de plus. Mais, si l'on ne peut

trouver que des imaginations, ne peut-on se dispenser de les chercher ; pour s'en tenir à ce point essentiel, de savoir qu'on ne peut rien savoir sur des mystères qui nous sont cachés ?

506. Cependant, au défaut des principes qui sont impénétrables, occupons-nous à connoître les effets de la nature qui tombent sous nos sens ; et sachons du moins ce qu'elle produit, ne pouvant découvrir comment elle le produit.

Premières vérités dans l'étude de la Médecine.

507. La Médecine ayant les mêmes principes que la Physique, dont elle n'est que l'application pour conserver la vie et la santé des hommes, on voit à peu près ce qu'on en peut espérer dans la pratique. Elle se fonde sur l'expérience ; mais, selon ses propres maximes, cette expérience est aussi dangereuse, que l'étude de son art est étendu. *Ars longa, experimentum periculosum.*

508. Pour ne rien confondre, distinguons dans l'art de conserver la vie et la santé des hommes, les opérations de chirurgie d'avec toutes les autres. Celles-là, surtout depuis un temps qu'elles ont été extrêmement perfectionnées, sont presque infaillibles de leur part : elles ne manquent que par le défaut, ou d'exécution dans la main du chirurgien ; ou de force pour les soutenir, dans la disposition du malade. D'ailleurs, elles ne sont presque en rien sujettes à méprise, parce qu'elles s'exercent sur des objets qui sont à la portée de nos sens et de notre expérience.

509. La Médecine, indépendamment de la Chirurgie, n'est-elle pas aussi fondée sur des expériences ?

Oui, mais par malheur ces expériences ont été faites en des conjonctures de tempérament, de temps, de degré de maladie, et de mille autres circonstances particulières, qui ne se rencontrent presque jamais tout-à-fait les mêmes. Un remède, qui aura réussi contre la pleurésie en deux ou trois occasions, manque en vingt autres occasions ; c'est-à-dire, qu'une même maladie, en deux tempéramens différens, n'est plus précisément la même. Or les tempéramens sont pour le moins aussi différens que les visages et que la disposition extérieure des hommes. De plus, les tempéramens fussent-ils les mêmes ; une saison plus humide ou plus sèche, plus froide ou plus chaude, un air plus ou moins pur, plus ou moins acide, font dans les maladies des différences réelles, souvent même très-importantes, et plus souvent encore imperceptibles à toute la sagacité de nos sens et à la pénétration de notre raisonnement.

Les principes des maladies, en général, sont dans le sang, les humeurs, les esprits, les fibres, et les parties les plus subtiles du corps humain, dans lesquelles nous ne pouvons pénétrer. Notre intelligence n'y sauroit procéder que par systèmes tout opposés. La chose est évidente, par l'opinion différente des Médecins, dans les consultations journalières qui se font sur l'état d'un malade.

510. Par-là il est clair que le parti auquel on se détermine, est pris comme au hasard ; et qu'à considérer l'autorité et la capacité des Médecins différens, il y a autant à craindre qu'à espérer, en suivant ou en abandonnant l'avis des uns plutôt que des autres. Par-là aussi il pourroit arriver que la Médecine conjecturale et systématique, ne fût pas toujours fort salu-



taire au total du genre humain. Elle produit de bons effets, comme on n'en peut douter : elle en produit aussi de mauvais, comme l'expérience le montre. Dans les pays où fleurissent les plus célèbres Médecins, on ne voit pas les habitans moins souvent malades, ou mourir plutôt, (j'excepte toujours ce qui dépend de la Chirurgie,) que dans les pays où il ne s'exerce point un art particulier de la Médecine, et où chacun se préserve comme il peut et selon l'instinct de la nature, de la maladie et de la mort.

511. On auroit tort cependant d'estimer moins les Médecins. Ce n'est point à eux qu'il faut s'en prendre, mais à nous-mêmes, si nous y sommes trompés. Ils agissent de leur mieux, et selon les règles d'un art qui ne sauroit pénétrer dans les principes de la nature. Quand ils ont employé toute leur étude et tout leur savoir, que feront-ils davantage ? Peut-être nous feront-ils du mal ? mais il n'est aucune profession dont nous ayons plus à espérer. Après tout, disoit un grand Ministre, quand je serai malade, j'aurai encore plutôt recours à mon médecin qu'à mon avocat.

512. D'ailleurs, on peut tirer un grand avantage d'un Médecin, qui sachant très-bien la constitution du corps humain, a un grand usage des maladies les plus communes et des remèdes les plus avérés, avec une connoissance exacte du tempérament de la personne qu'il traite, et une application particulière à observer jusqu'aux moindres symptômes de la maladie.

Il sera encore plus estimable, s'il emploie moins des remèdes difficiles à pratiquer, que ceux dont l'usage est simple et familier, et dont la partie la plus essentielle consiste souvent dans la diète, le repos, et la patience.

Premières vérités dans la Jurisprudence.

513. La Jurisprudence est la connoissance des lois établies pour entretenir l'ordre et la paix dans la société civile. On peut donner pour première vérité à ce sujet, que le principal usage des lois est de fixer les esprits à un parti, afin de terminer les contestations. En effet ce que prescrit une loi, est tellement judicieux, qu'une autre loi qui prescrit le contraire, n'est pas moins conforme à la raison et au bon sens. Dans une province ce sont les fils aînés qui héritent; dans l'autre, les enfans partagent également : dans celle-ci les femmes peuvent être avantagées par leur mari ; dans celles-là elles ne le peuvent.

514. Si le sens commun étoit manifestement pour une loi, la plus grande partie du genre humain s'y seroit rangée : au lieu que chaque nation ou province demeure constamment attachée à ses propres lois. Ce n'est pas qu'elles ne soient sujettes chacune à des inconvéniens ; mais c'est pour en éviter d'autres aussi grands.

515. C'en est un, sans doute, que de laisser dix ou douze enfans dépourvus de bien, pour donner, en Normandie, dix ou douze mille livres de rente au seul fils aîné : mais c'est un autre inconvénient, que de les partager tellement à dix ou douze enfans, qu'il *ne* se trouve plus aucun d'eux en état de soutenir le rang et la situation de la famille, ni de procurer de la protection, des amis, de la considération et du secours à ses frères. Il est donc clair qu'on ne peut ainsi convenir, laquelle des lois usitées est préférable à une loi contraire.

516. En est-il ainsi des lois Romaines, qui sont éminemment l'objet de la Jurisprudence? Non, me disoit un Jurisconsulte ; on n'y peut contrevenir sans contrarier la raison. Témoin, ajoutoit-il, la loi qui autorise les adoptions. Par une règle si sage, ce n'est point une nature aveugle qui donne des héritiers à un père, homme de mérite et de probité ; c'est la raison qui lui fait faire le choix de ceux qu'il trouve dignes de lui. On voit jusqu'où put s'étendre, sur ce point, le langage d'un éloquent Jurisconsulte. Mais moi, sans le secours de l'éloquence, je lui demandai s'il n'y avoit aucun danger à rendre maître du bien et du sort d'une famille, un père qui seroit (comme il s'en rencontre souvent,) plein de préventions, d'injustice même, et de dureté à l'égard de son fils. Or pourquoi s'expose-t-on à un si grand inconvénient? Pour donner arbitrairement la qualité de fils, à qui la nature ne la donne point, et à qui ne doit point être aimé au préjudice de celui que la raison et l'équité doivent rendre cher à l'auteur de sa vie. On pourroit pousser beaucoup plus loin une juste critique de cette loi, qui paroîtra, à plus de la moitié du genre humain, contraire aux sentimens les plus légitimes.

517. C'est néanmoins ce qu'on ne fera pas aisément comprendre à divers Jurisconsultes. L'habitude d'assujettir leurs idées aux lois établies, leur fait confondre souvent ces deux expressions : *C'est la loi,* et *C'est la raison.* Il est vrai que, *C'est la loi,* emporte avec soi, *C'est la raison* de s'y assujettir en ce pays-ci, sans égard aux raisons qu'on y voudroit opposer, fussent-elles meilleures que la loi reçue. Mais, au lieu de s'en tenir là, on regarde la loi reçue, comme tenant lieu de la raison universelle.

518. Il paroît donc un mécompte dans la Jurisprudence ordinaire ; c'est de supposer que la loi a pourvu à tout. Par-là s'est établie la maxime : Qu'il faut qu'un procès soit ou gagné ou perdu ; en supposant qu'une des deux parties, sur le même point, a tout-à-fait raison, et l'autre, tout-à-fait tort. Je croirois, au contraire, pouvoir établir comme une première vérité, que dans la plupart des procès, qui sont légitimes procès, aucun des deux partis n'a absolument tort ; parce que là où la loi n'est pas tout-à-fait claire, elle ne doit point être censée décider ; et si elle ne décide pas, c'est comme s'il n'y avoit point de loi. Or, dès qu'il n'y a point de loi, aucune des deux parties n'a contrevenu à la loi et ne doit perdre son procès ; en ce cas, il ne reste qu'à partager les intérêts, s'il ne se trouve pas d'autre règle de décision dans les principes de la loi naturelle, et dans le détail des circonstances de l'affaire.

519. En effet, les termes de la loi, fussent-ils clairs, souvent une seule circonstance doit faire une décision tout autre. C'est principalement ce qui cause une si étonnante contrariété dans un grand nombre d'arrêts portés d'après une même loi.

520. C'est aussi ce qui règle deux des tribunaux les plus équitables du royaume : celui des Maréchaux de France, pour la Noblesse ; et celui des Juges-consuls, pour les Marchands. Ceux-ci, depuis un temps, ont reçu quelques lois écrites. On doute que leurs jugemens en soient devenus plus équitables ; ces lois assujettissant à un grand nombre de formalités, lesquelles, quoique judicieuses en elles-mêmes, servent moins dans la pratique d'exercice à l'équité, que de ressource à la chicane. Aussi ne s'aperçoit-on pas,

dans les pays qui ont peu de lois écrites, que la justice s'y rende moins exactement. Si l'on y manque quelquefois, par le vice personnel des juges, on y trouve du moins l'avantage d'être délivré des longueurs et des frais qu'attirent avec elles les formalités : ce qui fait un des plus grands fléaux de la société civile. Un procès terminé d'abord, fût-il perdu, est moins ruineux, qu'un procès gagné par un abîme de procédures, dont plusieurs années ne voient pas la fin.

Premières vérités dans la Théologie.

521. La religion naturelle, ou la simple raison, nous enseigne qu'il faut soumettre également à Dieu, notre intelligence et notre volonté : nos esprits, en jugeant vrai tout ce qu'il nous ordonne de croire; notre volonté, en la portant à tout ce qu'il nous ordonne de pratiquer. D'une part, l'autorité d'un Dieu, qui ne peut ni tromper ni être trompé; d'une autre part, sa sainteté, qui ne peut rien exiger que de juste, portent avec elles la conviction où nous devons être là-dessus.

522. Ce n'est donc point un prétexte qui puisse arrêter un esprit raisonnable, que l'incompréhensibilité des mystères que la religion propose de croire. Dieu peut faire et a fait des choses incompréhensibles à un esprit aussi borné que le nôtre. C'est un point qui doit passer pour première vérité au sens marqué (N. 90.); en voici qui devroient être également admises.

523. C'est la religion chrétienne et catholique, qui nous enseigne ce que Dieu nous propose de croire et de pratiquer. Cette religion n'est autre que l'Eglise, qui nous rend témoignage de ce que Dieu a dit et a

ordonné. Ainsi la vraie Théologie consiste uniquement à prouver, 1.° que le témoignage de l'Eglise est irréprochable ; 2.° que l'Eglise nous a enseigné, comme ordonné de Dieu, les articles qui font l'objet de notre créance et de notre culte. Toute autre chose paroît de surérogation à la Théologie.

524. Quand on auroit démontré que les dogmes de la religion sont conformes à la raison humaine la plus épurée ; ce pourroit être un exercice ingénieux et utile, si l'on veut, mais qui appartiendroit plutôt à la Philosophie qu'à la Théologie : celle-ci ne devant qu'établir les points de la religion. Or, ce n'est pas un point de religion, que cette conformité de la parole de Dieu avec la raison. La religion nous propose ses dogmes pour les croire ; et non pour les justifier au tribunal de notre raison. Ce n'est pas que plusieurs ne s'y accordent très-bien : mais aussi tous ne s'y accordant pas également, et étant au-dessus de la portée de nos lumières, il paroît que la Théologie ne doit point entreprendre de prouver ses dogmes ; sinon en tant qu'elle prouve que l'Eglise nous les propose à croire, comme enseignés de Dieu, sans nul égard à ce que la raison humaine en peut approuver ou n'approuver pas.

525. Il est plusieurs de nos dogmes, dont la raison purement humaine ne sauroit s'accommoder ; étant au-dessus de la portée naturelle de notre esprit. Ne seroit-ce donc pas se combattre soi-même, que de prétendre prouver à la raison une chose à quoi l'on avoue que la raison ne peut parvenir?

526. Quelques-uns disent que nos dogmes sont au-dessus de la raison, sans être contre la raison. Je ne sais si l'on a une idée bien nette sous ces expressions.

Si l'on avoue qu'un objet est au-dessus de la raison et de sa portée, comment prouver que cet objet n'y est point contraire ? Pour le montrer, il faudroit entièrement connoître cet objet dans tout ce qu'il est, sans quoi, il y auroit dans cet objet quelque endroit que nous ne connoîtrions pas : et si nous ne le connoissons pas, comment pouvons-nous prouver que cet endroit, à nous inconnu, n'a rien d'opposé à la raison ? C'est comme si l'on vouloit prouver ou affirmer, qu'un remède à nous inconnu par certains endroits, n'est en rien contraire à la santé par ces endroits-là mêmes.

527. On prouve très-bien que nos dogmes ne sont pas contraires à la raison, en tant que nous ne pouvons raisonnablement en disconvenir, quand nous reconnoissons d'ailleurs que Dieu les déclare vrais. En ce sens-là, loin d'être contraires à la raison, ils y sont positivement conformes ; puisqu'elle dicte positivement qu'ils méritent d'être jugés vrais, d'après le jugement et la vérité de Dieu.

528. Mais dans ce qui est au-dessus de la raison, en tant qu'il est au-dessus de la raison, on ne peut sagement entreprendre d'en prouver rien directement, ni pour ni contre : puisqu'il est déraisonnable de vouloir exercer notre raison sur un objet où nous avouons qu'elle ne sauroit atteindre.

529. Ainsi quand un adversaire de nos dogmes prétendroit les attaquer, (comme a fait M. Le Clerc, N. 265, 266.) sous prétexte qu'ils contrarient la raison : la plus courte réponse, et la plus solide, est de montrer que l'objection est ridicule ou frivole ; tombant sur un objet que nous disons être surnaturel ;

puisqu'il ne sauroit être attaqué ni justifié par la pure raison naturelle.

530. Observons pourtant que les dogmes de la foi renferment quelquefois certaines idées naturelles qui sont à notre portée : par exemple, ce dogme-ci, *Dieu s'est fait homme*, résulte de trois idées, qui sont, 1. l'idée de *Dieu*, 2. l'idée d'*homme*, 3. l'idée de l'*union hypostatique* et substantielle de Dieu avec l'homme. Les deux premières sont à la portée naturelle de l'esprit humain ; et dès qu'on admettra que Jésus-Christ étoit *Dieu-Homme*, on conclura naturellement, et très-bien, qu'étant Dieu, il étoit *immortel*, *tout-puissant*, etc. et d'un autre côté, qu'étant homme, il étoit *mortel*, *passible*, etc. parce que notre esprit, ayant naturellement l'idée de Dieu et l'idée d'homme, il en peut naturellement aussi conclure tout ce qui est naturellement joint, soit à l'idée de Dieu, soit à l'idée d'homme. Touchant la troisième idée de l'*union de Dieu avec l'homme dans une même personne*, c'est où notre esprit et notre raison se perdent, et sur quoi nous ne devrons jamais les exercer ; sinon, comme j'ai dit, pour montrer que ce mystère naturellement incroyable à l'esprit humain, devient très-croyable d'après l'autorité de Dieu, qui l'a révélé par son Eglise.

531. C'est une réponse qui dissipe tout-à-coup les vains raffinemens des Sociniens, et de tous les prétendus esprits forts. Ils ont beau dire que nos dogmes ne doivent point être admis par la raison, puisqu'elle n'y conçoit rien : il est aussi extravagant de nier la vérité d'un fait, précisément parce qu'on ne le conçoit pas, (quand d'ailleurs il est appuyé sur des témoignages

légitimes,) qu'il seroit impertinent à un aveugle né, de nier l'existence de la lumière (N. 343.) parce qu'il lui est impossible de s'en former l'idée. Cette réponse vaut beaucoup mieux, que d'entrer en discussion, sur nos mystères, avec les adversaires de la foi, qui objectent de fausses subtilités qu'on ne démêle qu'à peine. C'est ce qui expose les esprits contentieux à trouver des incertitudes, là où ils n'auroient trouvé qu'un motif judicieux pour soumettre leurs foibles lumières à l'intelligence infinie de Dieu.

REMARQUES

SUR DIVERS TRAITÉS DE MÉTAPHYSIQUE.

Sur les Principes ou la Métaphysique de DESCARTES. Amsterdam, 1692.

ARTICLE I.

Le soin que Descartes inspire d'abord d'être en garde contre tous les préjugés, sert à découvrir la vérité. Aussi depuis a-t-on philosophé avec plus de circonspection.

[*Pag.* 3.] L'attention qu'il a fait faire à la nature de l'ame ou de l'esprit, et à celle du corps et de la matière, a fait connoître avec plus de netteté la différence de ces deux substances.

[*Pag.* 5.] C'est une remarque judicieuse, d'observer qu'il ne faut pas chercher à tout définir, comme le vouloient plusieurs; puisque les choses très-simples et connues par elles-mêmes (comme le sentiment) sont plus claires que toute la définition qu'on en peut apporter.

[*Pag.* 9.] Une réflexion que fait Descartes, est la base de la religion naturelle. L'intelligence de Dieu, dit-il, est si fort au-dessus de toute autre, que nous ne devons avoir nulle peine à croire ce qu'il nous révèle des mystères de son être et de sa puissance: ainsi ce qu'il est en soi et ce qu'il peut, n'en est pas moins réel, quoiqu'il passe tout ce que notre raison en peut comprendre ou imaginer. (N. 265 et 528.)

[*Pag.* 7.] A cela revient ce qu'il ajoute, qu'*il est déraisonnable à un esprit fini, comme le nôtre, de vouloir comprendre l'infini, ou en raisonner.*

[*Pag.* 10.] C'est, dit-il, juger mal, que de donner son *assentiment* même à la vérité, quand nous ne la voyons pas clairement.

[*Pag.* 21 *et* 22.] Entre plusieurs causes de nos préjugés, il indique la plus contagieuse et la plus importante: savoir,

que nous attachons nos idées à des mots ; et que dans la suite nous souvenant des mots plutôt que des idées, nous donnons notre *assentiment* à des mots que nous n'entendons point, en supposant que nous les avons bien entendus. Il seroit à désirer que lui-même il ne se fût jamais éloigné, dans la pratique, d'une règle si juste.

En général les principes et la méthode de Descartes ont été d'une grande utilité, par l'analyse qu'ils nous ont accoutumé de faire plus exactement et des mots et des idées, afin d'entrer plus sûrement dans la route de la vérité.

Article II.

[*Pag.* 1.] « Pour arrêter d'abord tous les préjugés possibles, nous douterons s'il existe aucune chose sensible ou imaginable, etc. Nous douterons aussi de ce qu'il y a eu pour nous de plus certain ; comme des démonstration de Mathématiques, etc. » = *Remarque.* Descartes n'aura rien voulu dire ici que de raisonnable ; mais rien ne l'est moins que ce qu'il dit en effet. Si l'on conçoit les termes, peut-on jamais douter qu'un triangle soit différent d'un cercle ? Ce que Descartes veut dire, et ce qui a fait inutilement tant de bruit, se réduit à une maxime sensée, mais commune, qu'il expose, pag. 23. art. 25. savoir, qu'*il faut prendre garde de ne se livrer à aucune opinion, même de celles que nous avons reçues, si par un nouvel examen nous n'en reconnoissons de nouveau la vérité.*

[*Pag.* 2.] « Nous ignorons si Dieu ne nous a pas faits de telle nature, que nous soyons trompés en tout. » = *Remarque.* Malgré cette ignorance prétendue, pouvons-nous être trompés en jugeant que nous existons, et que deux fois deux sont quatre ?

[*Pag.* 3. *Art.* 8.] « Nous voyons clairement que ni la figure ni l'étendue n'appartiennent point à notre pensée. » = *Remarque.* Descartes confond ici, *voir clairement qu'une chose n'est pas*, et *ne voir en aucune manière qu'elle est.*

[*Pag.* 2.] *Je pense, donc j'existe.* Voyez l'éclaircissement de cette conséquence (N. 12.) Quand Descartes avance que c'est la première et la plus certaine de nos connoissances, *prima et certissima cognitio*, il parle avec peu de justesse. *Un objet est ce qu'il est, et n'est pas un autre:* Voilà le principe de toute connoissance réflexive de logique ; voilà le premier pas et l'exercice le plus simple dont notre esprit soit capable dans l'action de juger, en jugeant qu'une chose est ce

qu'elle est, et non autre chose. Ce principe est antérieur à celui même qu'on apporte pour premier principe dans les écoles, savoir, qu'*il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps*. Pour le fond, il est le même que le mien; mais le mien est plus dégagé de toute autre connoissance, et par conséquent il lui est antérieur, et doit être plus regardé comme premier principe. Une infinité de gens ont tiré beaucoup de conclusions, sans avoir jamais eu formellement dans l'esprit cette proposition, *je pense ;* ce n'est donc pas un premier principe. D'ailleurs il n'y a pas dans l'esprit humain pour un seul principe, de raisonnement et de connoissances.

[*Pag.* 5.] *Plus est grande la perfection objective de nos idées, plus aussi leur cause doit être parfaite*. Pour éclaircir ce langage mystérieux, *Voyez le Chapitre du* Parfait, (N. 267.)

[*Pag.* 5.] « Bien que nous ne comprenions pas les souve- » raines perfections de Dieu, parce qu'il est de la nature de » l'infini de ne pouvoir être compris par des êtres finis, tels » que nous sommes; cependant nous pouvons concevoir ces » perfections plus clairement et plus distinctement qu'aucunes » choses corporelles. » = *Remarque*. Pour cette fois Descartes assurément n'y pensoit pas. L'immutabilité de Dieu, et sa liberté, sont des perfections en Dieu ; et un triangle est une chose corporelle. A qui fera-t-on croire que nous pouvons concevoir plus distinctement et plus clairement l'immutabilité et la liberté de Dieu, que nous ne concevons ce que c'est qu'un triangle?

[*Pag.* 7.] « Nous appellerons indéfinies, toutes les choses » dans lesquelles nous ne pourrons apercevoir de fin. » = *Remarque*. Si Descartes prétend concevoir autre chose par *infini*, que par *indéfini*, il dit une chose où il ne comprend rien. Car selon lui-même, nous ne devons point parler de l'*infini*, n'en ayant nulle idée. D'ailleurs il confond ici deux choses: 1.° ne pouvoir découvrir des bornes dans Dieu ; et 2.° *voir que Dieu est sans bornes*. Afin de voir que Dieu est sans bornes, il faudroit voir l'étendue positive de toute l'essence de Dieu qui est infinie; ce qui est impossible à un esprit fini. Pour ne pouvoir trouver de bornes dans Dieu, il ne faut qu'un esprit fini tel que le nôtre, qui aperçoit un objet dont l'étendue passe nos lumières; mais, encore une fois, ce n'est là que le pur *indéfini* de Descartes.

[*Pag.* 9.] « Pour juger, non-seulement l'entendement est » nécessaire, mais aussi la volonté. » = *Remarque*. Sa preuve la meilleure est, sans doute, qu'on ne juge point, quand on

ne veut point juger; d'où il conclut que le jugement est un exercice de la volonté. Son raisonnement iroit à prouver que boire et manger et d'autres actions semblables sont des opérations de la volonté, et non du corps, parce qu'elles se font au gré de la volonté. Il est vrai que c'est la volonté qui commande aux autres facultés de l'homme, spirituelles ou corporelles, d'exercer leurs fonctions; mais on ne peut pas dire que ce soit elle-même qui les exerce. Pour faire évanouir tout-à-coup la difficulté, il ne faut que démêler les termes. Qu'est-ce que l'*esprit?* Qu'est-ce que la *volonté?* L'esprit, c'est l'ame en tant qu'elle pense; la volonté, c'est l'ame en tant qu'elle veut: c'est bien toujours la même ame; mais puisque nous lui donnons ces deux noms différens, pour distinguer ses deux différens exercices, n'allons pas attribuer à la volonté ce qui, par la seule exposition des termes, convient uniquement à l'esprit.

[*Pag.* 12.] L'auteur met de la différence entre une idée claire et une idée distincte; cette différence est mal fondée.

[*Pag.* 12.] M. Descartes ayant dit que tout ce que nous pouvons apercevoir, sont ou des choses ou des affections de choses; il met également parmi les choses, la substance, la durée, l'ordre, le nombre. = *Remarque.* La durée, l'ordre et le nombre sont-ils autre chose, que les substances *en tant qu'elles durent*, en tant qu'elles sont *arrangées* entre elles, ou *nombrées?* Notre auteur s'est abusé, prenant ici pour des choses, les idées abstraites des choses. La durée, l'ordre et le nombre, ne sont que les substances sous divers regards: il le marque lui-même *pag.* 15. expressément. (*Voyez N.* 485.)

[*Pag.* 13.] « Nous éprouvons dans nous, des modifica-
» tions qui ne se rapportent ni à l'ame ni au corps, mais qui
» résultent de l'union de l'ame et du corps; telles que l'*appé-*
» *tit*, la *faim*, la *soif*, etc. » = *Remarque.* On eût parlé plus exactement de dire que l'*appétit*, etc. se rapporte au corps et à l'ame; étant, dans le corps, un mouvement à l'occasion duquel notre ame perçoit le sentiment d'*appétit.*

[*Pag.* 13.] « Quand nous reconnoissons certaines propo-
» sitions, nous les considérons comme des vérités éternelles
» qui sont placées dans notre esprit. » = *Remarque.* Ceci est extrêmement sujet à illusion. Il porte à croire, qu'il y a habituellement dans notre esprit certaines propositions ou vérités qui y subsistent continuellement; ce qui est contraire à l'expérience.

[*Pag.* 25.] « Ces vérités éternelles sont aperçues claire-
» ment: mais non pas de quelques-uns, à cause peut-être de

» leurs préjugés. » = *Remarque.* Si l'on n'aperçoit pas ces notions, ce n'est point aux préjugés qu'il faut s'en prendre, mais au défaut d'expérience. Un enfant, par exemple, dès qu'il commence à juger, pense et sait très-bien que *telle chose est telle chose, et n'est point autre chose;* mais il ne fait pas encore cette attention, qu'*il est impossible que la même chose soit et ne soit pas au même temps.* D'ailleurs, ce n'est aucun préjugé qui empêche de former ce jugement, n'étant prévenu d'aucune maxime contraire.

[*Pag.* 14.] « Le nom de substance ne sauroit être univoque » à l'égard de Dieu et des créatures; aucune idée de ce mot ne » pouvant être commune à Dieu et aux créatures. » = *Remarque.* Comment un aussi grand esprit que Descartes, s'est-il amusé à une pure équivoque qu'on éclaircit dans les écoles?

[*Pag.* 18. *Art.* 43.] « La pensée et l'étendue peuvent être » considérées comme constituant la nature de l'esprit et du » corps. » *Remarque.* Ce que nous considérons comme l'essence des choses, n'est pas précisément tout ce qu'elles sont en elles-mêmes. (N. 490.) D'ailleurs nous ne sommes pas assurés que notre ame pense toujours, et nous ne pouvons l'être. (N. 342.) Il seroit donc peu judicieux d'affirmer que l'essence réelle et physique de l'ame, consiste à penser actuellement.

[*Pag.* 331.] « Nous connoissons que le monde n'a aucunes » bornes. » = *Remarque. Si le monde est sans bornes*, il est infini, et Dieu ne peut le faire plus grand: ce qui paroît très-suspect par rapport à la Théologie; et ce qui n'est appuyé sur aucune raison de la Philosophie.

[*Pag.* 2. du Livre des *Méditations. Amsterdam.* 1698.] « Dès que nous concevons clairement les choses, dès-là même » elles sont vraies. » = *Remarque.* Descartes confond ici la *vérité interne* avec la *vérité externe.* J'en ai exposé les inconvéniens et l'illusion. (*Voyez la Note* (A), *page* 335.)

[*Med.* 6. *pag.* 36.] « Il y a une différence réelle entre l'i» magination et la pure intelligence. » *Remarque.* Cette différence est une chimère, ou une question de nom. L'exemple qu'apporte Descartes, et après lui l'auteur de l'*Art de penser*, tombe manifestement à faux. Quand je me représente, disent-ils, un triangle, c'est par l'*imagination;* mais quand je pense à une figure de mille angles, c'est par la pure intelligence: parce qu'en me la représentant, je ne la distinguerai pas d'une figure de 999 angles. Pour réponse, il suffit de dire que nous n'avons point une idée aussi distincte d'une figure de mille angles, que de la figure d'un simple triangle; parce que

celle-là étant beaucoup plus composée, elle ne se présente pas si distinctement à nos yeux ni à notre esprit : au lieu qu'un triangle étant une figure très-peu composée s'y présente sans peine et sans confusion. Du reste le triangle n'est pas présent à notre esprit, plutôt par l'imagination, que par la pure intelligence ; ni une figure de mille angles, plutôt par la pure intelligence, que par l'imagination. L'imagination et la pure intelligence ne sont que notre entendement considéré sous deux regards. En tant qu'il se porte à un objet corporel, c'est *imagination ;* en tant qu'il se porte à un objet qui n'a rien de corporel, comme le *sentiment*, la *pensée*, le *doute*, etc. c'est *pure intelligence :* parce qu'alors l'esprit agit *purement* et uniquement par lui-même, sans le secours d'aucun exercice remarquable des sens.

Sur la Métaphysique de M. LOCKE, *dans son livre intitulé :* Essai philosophique concernant l'entendement humain, traduit par P. Coste. Amsterdam, 1700. in-4.°

ARTICLE I.

M. LOCKE est le premier de ce temps-ci, qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, sans se laisser conduire à des systèmes sans réalité. Sa Philosophie semble être en ce point, par rapport à celle de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'Histoire par rapport à un Roman.

Il examine chaque sujet par les idées les plus simples, pour en tirer peu à peu des vérités intéressantes.

Il fait sentir la fausseté de divers principes de Descartes, par une analyse des idées qui avoient fait prendre le change.

Il expose ainsi [*Pag.* 121.] la manière dont nous concevons un corps qui change de place, sans qu'il soit besoin que d'autres corps succèdent. Or l'idée de cette place ainsi quittée, est l'idée formelle de l'*espace*, et n'est point l'idée de la solidité.

[*Pag.* 166.] M. Locke distingue ingénieusement l'idée de l'*esprit*, d'avec l'idée du *jugement :* l'esprit assemble promptement des idées qui ont quelque rapport, pour en faire des peintures qui plaisent ; le jugement trouve jusqu'à la moindre

différence entre des idées qui ont d'ailleurs la plus grande ressemblance ; on peut avoir beaucoup d'esprit et peu de jugement.

[*Pag.* 183.] Les réflexions sur la notion du *lieu* sont vraies et claires. Le *lieu*, selon lui, n'est que le rapport de distance d'un corps, avec quelque autre corps que nous supposons fixe dans le moment. Ainsi, selon le rapport à divers corps, une chose est dite changer ou ne changer pas de lieu. Un homme dans un bateau qui avance, par rapport au bateau demeure dans le même lieu ; et pourtant il change de lieu par rapport aux divers pays où avance le bateau. En ce sens-là, l'univers en général n'a point de lieu, n'ayant point rapport à la distance d'un autre corps ; puisque cet autre corps n'existe point.

[*Pag.* 168.] Au sujet des *idées simples*, l'auteur observe judicieusement, que, sur ce point, les hommes diffèrent peu de sentiment ; mais qu'ils diffèrent dans les mots auxquels chacun demeure attaché.

L'auteur montre une inclination pour la vérité, qui fait aimer la route qu'il prend pour y parvenir.

ARTICLE II.

L'auteur ou son traducteur n'ont pas développé certaines pensées ; ce qui a fait croire que l'un ou l'autre, ou tous les deux, ne s'entendoient pas assez : surtout aux pages 52, 150, 712, etc.

L'auteur semble répéter trop souvent les mêmes choses, sans les mettre sous un nouveau jour.

[*Pag.* 1.] « *Tout ce qui est, est :* cette proposition, dit » l'auteur, n'est pas universellement reçue ; puisque les enfans » n'y pensent pas. » = *Remarque.* C'est mal raisonner. Quoique les hommes faits ne pensent pas actuellement à cette proposition, en est-elle reçue d'eux moins universellement ? Les enfans mêmes l'admettent plus ou moins expressément : tous voyant bien que leur main est leur main, et non pas leur tête.

[*Pag.* 14.] « Il est faux que l'usage de la raison découvre » *les principes innés.* » = *Remarque.* Si l'auteur entend par-là des pensées qui se fassent sans cesse apercevoir à notre ame, il est ridicule d'admettre des *principes innés ;* l'expérience nous apprenant que la même pensée n'est pas toujours présente à notre esprit : si l'on appelle *principe inné*, ce que j'ai appelé *premières vérités*, il est insensé de n'en pas admettre ; et je l'ai montré (N. 41.)

[*Pag.* 38 *et suiv.*] L'auteur demande : *Où est cette vérité*

de pratique, qui soit universellement reçue sans aucune difficulté ? = *Remarque.* M. Locke ne s'accorde pas ici avec ce qu'il enseigne [*pag.* 86.], où il dit: *Il est certaines vérités qui résultent de quelques idées qui se présentent comme d'elles-mêmes à l'esprit; dès que l'esprit joint ces idées ensemble pour en faire des propositions.* Il ne falloit donc pas avancer celle-ci, qui pourroit être très-dangereuse: *Où est cette vérité de pratique, qui soit universellement reçue sans aucune difficulté ?* Ces maximes, dit encore M. Locke, [*pag.* 42.] sont reçues, parce qu'elles sont utiles: mais puisque leur utilité se fait sentir naturellement, c'est par-là qu'elles sont universellement reçues sans difficulté. Les exemples que rapporte l'auteur, [*pag.* 44.] d'actions énormes commises sans remords, ne sont pas avérés; et quand ils le seroient, ils prouveroient seulement qu'il se trouve de méchans hommes; ce qui est évident.

[*Pag.* 114.] L'auteur apporte la notion des idées simples; j'ai montré ailleurs (*Voyez la Note* (D), *page* 345.) que ce qu'il en dit n'est pas juste.

[*Pag.* 147.] « La perception est la plus simple idée que » nous recevions par la voie de la réflexion. » = *Remarque.* La perception est elle-même une idée ou un sentiment, et qui s'appelle *perception*, en tant que l'esprit l'aperçoit. La réflexion est une seconde perception, qui survient au sujet d'une première perception. Ce n'est donc point par la réflexion, que vient l'*idée* directe de la perception.

[*Pag.* 200.] « Quand nous dormons, *dit-il*, et que nos » idées ne se succèdent plus, nous n'avons plus l'idée de la » durée; donc l'idée de la durée vient de la succession de nos » idées. » = *Remarque.* Un homme pendant son sommeil, ne pense pas qu'il dure; mais à son réveil il n'en sait pas moins qu'il a duré, sachant que son existence n'a point été interrompue. (*Voyez N.* 366.) L'auteur veut dire apparemment, qu'après le sommeil nous n'avons point l'idée du temps qui s'est écoulé pendant le sommeil: le temps est la mesure de la durée, et n'est pas la durée même. (*N.* 368 *et suiv.*) On sait qu'on a duré, sans savoir combien de temps.

[*Pag.* 204.] « Nos pensées se succèdent avec un degré dé» terminé de vitesse; ensorte que les mouvemens corporels » qui se font plus ou moins vîte, ne s'aperçoivent point dans » notre esprit. » = *Remarque.* Ces réflexions sont ingénieuses, mais peu solides. La vraie et simple raison pourquoi nous n'apercevons pas des mouvemens trop lents ou trop rapides, c'est que la portée de nos sens est proportionnée à certaine

mesure de vitesse dans le mouvement; comme elle l'est à certaine mesure de distance dans l'étendue.

[*Pag.* 278.] « La liberté n'appartient pas à la volition ni » à la volonté; mais seulement à la puissanee de penser ou » de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir. » = *Remarque.* Tout ceci sent le verbiage, ou le mystère, et l'opinion de ceux qui ne reconnoissent point de vraie liberté dans l'homme : l'on en doit dire autant des pages suivantes; sur quoi *Voyez N.* 58 *et* 414.

[*Pag.* 282.] L'auteur s'embarrasse aussi à prouver *que la volonté ne doit pas être appelée libre*, parce que la volonté est une puissance, et la liberté une autre puissance; ensorte que l'une et l'autre, dit-il, n'est qu'une modification, et que la modification ne tombe que sur un agent, et non sur une autre modification. = *Remarque.* Tout cela ne renferme guère que des questions de nom. En effet, Qu'est-ce qui empêche qu'une modification n'en modifie une autre, c'est-à-dire, qu'elle ne soit particularité d'une autre modification? Le mouvement est la modification d'une boule, et la détermination vers l'orient ou l'occident est la modification de ce mouvement de la boule.

[*Pag.* 366.] « Les esprits sont capables de mouvement; et » l'ame change de place, quand le corps va d'un lieu à l'au- » tre : l'ame ne pouvant agir, là où elle n'est point. » = *Remarque.* Un être spirituel n'étant point capable d'une modification corporelle, le mot de *mouvement* ne se dit des esprits, que par métaphore, pour exprimer un changement de disposition. De savoir si l'ame *a une place;* question vaine. Elle n'occupe pas un lieu ou espace déterminé, elle seroit étendue et corps : mais elle agit dans un lieu et dans un espace déterminé.

[*Pag.* 396.] *Un homme qui auroit totalement perdu la mémoire, ne seroit plus la même personne; néanmoins ce seroit le même homme;* l'identité de l'homme, selon M. Locke, ne consiste que dans une *simple succession de parties unies vitalement au corps organisé.* = *Remarque.* C'est donc que l'homme est le même, par l'endroit qu'il n'est plus le même; car qui dit *succession*, dit changement ou cessation d'identité; et c'est dire que l'homme n'étant capable que d'une identité analogique et improprement dite, l'homme n'est rien que de corporel. Quoi qu'il en soit, un homme qui a perdu tout le souvenir de ce qu'il a fait étant ivre, n'est plus, selon M. Locke, la même personne qu'il étoit étant ivre; cependant il

est puni pour ce qu'il a fait en cet état : c'est, dit notre auteur, que les lois ne peuvent distinguer absolument, quand on a cessé d'être la même personne. Je ne sais comment un aussi grand esprit que M. Locke, a pu se résoudre à dire d'aussi grandes bagatelles, dont l'exposition seule est la réfutation, et qu'il traite lui-même d'opinions *bizarres*. Il pouvoit, avec autant de vérité, les appeler *opinions* très-pernicieuses, par rapport à tout principe de religion et de morale.

[*Pag.* 442.] « La cause de l'obscurité de nos idées se tire des » organes grossiers, etc. » = *Remarque.* M. Locke semble ici ne pas s'accorder avec lui-même, remarquant, vers la fin de cette page, qu'une idée *n'est confuse que par rapport aux mots ;* elle n'est donc pas confuse en elle-même, et sa confusion ne se tire pas des organes ? Il a vu que ce qu'on dit ordinairement sur la confusion des idées, est très-confus : mais il n'y a pas apporté l'éclaircissement convenable.

[*Pag.* 458.] « Toutes nos idées simples sont complètes. » = *Remarque.* Toute idée en soi est complète, étant tout-à-fait dans notre esprit ce qu'elle y est effectivement.

[*Pag.* 318.] « Une figure qui termine un espace par trois » lignes, est l'essence d'un triangle, tant réelle que nomi- » nale. » = *Remarque.* M. Locke avoit établi auparavant que l'essence nominale *étoit une abstraction de l'esprit attachée à un nom :* il a établi ailleurs que *nulle chose ne subsiste réellement qu'en particulier* (*Pag.* 516. 517. *et ailleurs*) ; il n'est donc aucune essence qui soit au même temps *nominale* et *réelle :* l'essence réelle étant l'état de la chose hors de l'abstraction ; et l'essence nominale, l'état de la chose considérée dans l'abstraction et par abstraction.

[*Pag.* 330.] « On ne peut rien retrancher de l'idée du » *blanc* et du *rouge*, pour faire qu'elles conviennent dans une » commune apparence ; au lieu que l'idée d'homme et l'idée » de bête conviennent dans l'idée d'animal. » = *Remarque.* L'idée de couleur est aussi commune au *blanc* et au *rouge*, que l'idée d'animal à l'*homme* et à la *bête.* On ne voit pas ce que l'auteur veut dire ici.

[*Pag.* 617.] « Les préceptes de la loi naturelle sont clairs, » et ont été rarement mis en question. » = *Remarque.* Cela est très-vrai, si on l'entend des préceptes prescrits par les premiers principes de la loi naturelle ; mais cela ne s'accorde pas avec ce qu'a dit l'auteur, [*page* 38.] quand il demande où est *cette vérité pratique qui soit universellement reçue ?*

[*Pag.* 642.] « Tout l'art de la rhétorique, par les applica-
» tions figurées des mots, ne sert qu'à insinuer de fausses
» idées. » = *Remarque.* L'invective est outrée. L'éloquence emploie les mots figurés, pour insinuer plus sensiblement les idées qu'elle veut inspirer. C'est abuser de l'éloquence, que de l'employer à insinuer des idées fausses; mais l'abus d'un art n'en diminue pas le prix.

[*Pag.* 666.] « La convenance ou disconvenance de nos
» idées, consiste, 1.° dans leur identité; 2.° dans leur rela-
» tion; 3.° dans leur connexion; 4.° dans leur coexistence
» réelle. » = *Remarque.* M. Locke s'embarrasse ici à force de distinctions inutiles. Toute relation d'idée n'est qu'une identité *spécifique* d'idées; il confond aussi la simple connexion ou ressemblance des idées, avec leur coexistence réelle.

[*Pag.* 683.] « La connoissance n'est pas toujours claire,
» bien que les idées le soient. » = *Remarque.* L'auteur veut dire (autant que je puis deviner) qu'avec des idées claires d'un objet, on ne connoît pas pour cela son existence réelle et subsistante hors de notre esprit; ce qui est vrai: mais la connoissance est claire, lorsque les idées sont claires elles-mêmes; et c'est ce qu'il reconnoît lui-même, [*pag.* 720.] quand il dit, que l'*existence* n'est pas une connoissance réelle.

Sur la Métaphysique du P. MALEBRANCHE, *dans son livre:* De la Recherche de la vérité. Paris, 1712.

ARTICLE I.

LA réputation de cet auteur a été si éclatante dans le monde philosophique, qu'il paroît inutile de marquer en quoi il a été le plus distingué parmi les Philosophes. Il n'a été d'abord qu'un pur Cartésien; mais il a donné un jour si brillant à la doctrine de Descartes, que le disciple l'a plus répandue par la vivacité de son imagination et par le charme de ses expressions, que le maître n'avoit fait par la suite de ses raisonnemens et par l'invention de ses divers systèmes.

Le grand talent du Père Malebranche, est de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'imposant pour les

conséquences ; et d'en montrer tellement les principes de profil, que du côté qu'il les laisse voir, il est impossible de ne s'y pas rendre.

ARTICLE II.

Ceux qui ne suivent pas aveuglément ce Philosophe, prétendent qu'il ne faut que l'arrêter au premier pas ; que c'est la meilleure et la plus courte manière de le réfuter, et de voir clairement ce qu'on doit penser de ses principes. Ils les réduisent particulièrement à cinq ou six, auxquels il faut faire attention ; car si on les lui passe une fois, on sera obligé de faire avec lui plus de chemin qu'on n'auroit voulu.

Il montre dans tout leur jour les difficultés de l'opinion qu'il réfute ; et à l'aide du mépris qu'il en inspire, il propose la sienne par l'endroit le plus plausible : puis, sans autre façon, il la suppose comme incontestable ; sans voir ou sans faire semblant de voir ce qu'on y peut et ce qu'on y doit opposer. J'en ai parlé plus d'une fois : il suffit de marquer ici les principes les plus généraux de l'auteur, pour renvoyer aux endroits où j'ai tâché de les éclaircir.

[*L.* 1. *c.* 10.] *La nature de l'ame consiste dans la pensée actuelle.* = *Remarque.* J'ai montré (*N.* 443.) combien il étoit peu assuré que notre ame pensât toujours.

[*L.* 3. *p.* 2. *c.* 1.] Il définit les *idées*, des *objets immédiats de l'esprit, qui lui représentent les choses d'une manière si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vue, si telles et telles modifications leur appartiennent.* = *Remarque.* J'ai rapporté (*N.* 452.) ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées ; et j'ai démêlé ce qu'on doit entendre par l'objet d'une idée.

[*L.* 1. *p.* 2. *c.* 3.] *Les idées sont des êtres plus réels, que tout ce que nous voyons dans l'univers.* = *Remarque.* Les idées n'ont qu'une réalité idéale. Le raisonnement du P. Malebranche, pour établir son opinion en ce point, est curieux. Les idées, dit-il, sont intelligibles ; donc elles ne sont pas un néant ; donc elles sont des êtres réels. Je dirai de même : La rondeur, aussi bien que toutes les modifications des esprits ou des corps, sont intelligibles ; donc la rondeur est un être réel.

[*L.* 3. *p.* 2. *c.* 4.] *Notre esprit a une infinité de nombres infinis d'idées.* = *Remarque.* Qu'en dit l'expérience ? Si notre esprit avoit une infinité d'idées, il connoîtroit une infinité d'objets. Je ne trouve point en moi cette heureuse étendue de connoissances infinies. Prît-on des chimères pour des connoissances, le nombre en seroit borné, et non pas infini.

[*L.* 3. *p.* 2. *c.* 7.] *Nous ne pouvons connoître la nature, l'essence, les modifications d'une chose, que par l'idée claire de cette chose.* = *Remarque.* On trouvera (*N.* 199 *et suiv.*) sur l'essence des choses, des idées précises ; et si l'on veut trouver la réfutation du P. Malebranche par lui-même, elle est [*Tom.* 2. *Eclairc.* 11.], où il dit que *nous n'avons point d'idée claire ni de la nature ni des modifications de notre ame.* S'il n'en a point d'idée, comment donc a-t-il prononcé, *que la nature de l'ame consiste dans sa pensée actuelle ?* La contradiction saute aux yeux.

[*L.* 6. *c.* 1.] *Les causes secondes sont inefficaces ; il y a contradiction que Dieu leur donne aucune puissance, ou les établisse cause de quelque réalité physique.* = *Remarque.* J'ai montré, (*N.* 305.) que l'on a parlé d'*agir* et d'*action*, sans en avoir nulle idée précise. D'ailleurs comment l'auteur peut-il assurer qu'une cause seconde, telle que l'ame humaine, n'ait pas la puissance de produire un acte, s'il avoue d'un autre côté qu'il n'a *point d'idée de la nature ni des modifications de l'ame.* Quand il aura su s'accorder avec lui-même, on approfondira plus sérieusement ses idées.

[*L.* 3. *p.* 2.] *Notre esprit a une idée très-distincte de l'infini.* = *Remarque.* L'équivoque est éclaircie, (*N.* 249 *et suiv.*)

[*L.* 3. *p.* 2.] *Nous voyons toutes choses en Dieu.* = *Remarque.* La réflexion la plus naturelle à faire là-dessus, c'est qu'on est aussi embarrassé à concevoir comment nous voyons Dieu et les choses en Dieu, qu'à concevoir comment nous voyons et nous connoissons tous les autres objets. L'expérience nous assure du fait ; et le *comment* est incompréhensible. (*Voyez le N.* 472.)

[*L.* 3. *p.* 1.] *La matière consiste dans l'étendue.* = *Remarque.* La discussion de ce point a été faite (*N.* 484.)

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENS.

NOTE (A), *Page* 35.

Ce que c'est que la vérité, *et de deux sortes de vérités qu'il faut essentiellement distinguer, dont l'une est la fin de la Logique, et l'autre ne la regarde point.*

Pour peu qu'on y fasse d'attention, on s'apercevra bientôt que ce mot *vérité* est très-équivoque. Il se prend dans l'usage ordinaire de la société civile, pour la bonne foi avec laquelle on dit ce que l'on pense; mais nous cherchons ici une vérité qui soit l'objet des sciences; et non pas une pratique de morale.

Celle-là se définit communément, *une conformité de nos jugemens avec ce que sont les choses;* en sorte que ce qu'elles sont en elles-mêmes, soit précisément ce que nous en jugeons : sur quoi il faut observer que nous en jugeons, ou par voie de *principe*, ou par voie de *conséquence.*

J'appelle jugement par voie de *principe*, une connoissance qui nous vient immédiatement des objets, sans qu'elle soit tirée d'aucune connoissance antérieure ou précédente. J'appelle jugement par voie de *conséquence*, la connoissance que notre esprit, agissant

sur lui-même, tire d'une autre connoissance qui nous est venue par voie de principe.

Ces deux sortes de jugemens sont deux sortes de vérités que nous pouvons appeler, l'une, *vérité externe*, *objective* ou de *principe*, et l'autre, *vérité interne*, *logique* ou de *conséquence*. La première est particulière à chacune des sciences, selon l'objet où elle se porte; la seconde est le propre et particulier objet de la Logique.

Au reste, comme il n'est nulle science qui ne veuille étendre ses connoissances, par celles qu'elle tire de ses principes; il n'en est aucune aussi où la Logique n'entre et dont elle ne fasse partie : mais il s'y trouve une différence singulière; savoir, que les vérités *internes* sont immanquables et évidentes, au lieu que les vérités *externes* sont incertaines et fautives. Nous ne pouvons pas toujours nous assurer que nos connoissances *externes* soient conformes à leurs objets; parce que ces objets sont hors de nos connoissances mêmes et de notre esprit : au lieu que nous pouvons discerner distinctement si une idée ou connoissance est conforme à une autre idée ou connoissance; puisque ces connoissances sont elles-mêmes l'action de notre esprit, par laquelle il juge intimement de lui-même et de ses opérations intimes. C'est ce qui arrive dans les Mathématiques, qui ne sont qu'un tissu de vérités internes; où, sans examiner si une vérité externe est conforme à un objet existant hors de notre esprit, on se contente de tirer d'une supposition qu'on s'est mise dans l'esprit, des conséquences qui sont autant de démonstrations. Ainsi l'on démontre que le globe de la terre étant une fois dans l'équilibre, pourroit être soutenu sur un point mille

et mille fois plus petit que la pointe d'une aiguille; mais sans examiner si cet équilibre existe ou n'existe pas réellement et hors de notre esprit.

La vérité de conséquence étant donc la seule qui appartienne à la Logique, nous cesserons d'être surpris comment tant de Logiciens ou de Géomètres habiles, se trouvent quelquefois si peu judicieux; et comment des volumes immenses, sont au même temps un tissu et de la meilleure Logique et des plus grandes erreurs. C'est que la vérité logique et interne subsiste très-bien sans la vérité objective et externe; (*N.* 89.) et qu'il est beaucoup plus commun de réussir dans l'une, que de s'assurer de l'autre. Nous en allons donner des exemples.

Exemples remarquables de vérités logiques, qui ne renfermant point de vérité externe, peuvent être autant d'erreurs.

Qu'il soit vrai une fois que la matière n'est autre chose que l'*étendue*, telle que se la figure Descartes: tout ce qui sera étendu sera matière; et dès que j'imaginerai de l'étendue, il faut nécessairement que j'imagine de la matière. D'ailleurs ne pouvant m'abstenir quand j'y pense, d'*imaginer de l'étendue* au-delà même des bornes du monde, il faudra que j'imagine de la matière au-delà de ces bornes; ou pour parler plus nettement, je ne pourrai imaginer des bornes au monde. N'y pouvant imaginer des bornes, je ne pourrai penser qu'il soit ou puisse être fini, et que Dieu ait pu le créer fini.

De plus, comme j'imagine encore sans pouvoir m'en abstenir quand j'y pense, qu'avant même la création

du monde il y avoit de l'étendue ; il faudra nécessairement que j'imagine, qu'il y avoit de la matière avant la création du monde ; et je ne pourrai imaginer, qu'il n'y ait pas eu toujours de la matière. Ne pouvant imaginer qu'il n'y ait pas eu toujours de l'étendue, je ne pourrai imaginer non plus, que la matière ait jamais commencé d'exister, et que Dieu l'ait créée.

Je ne vois point de traité de Géométrie qui contienne plus de vérités logiques, que toute cette suite de conséquences ; à laquelle il ne manque qu'une vérité objective ou de principe, pour être essentiellement la vérité même.

Autre exemple d'évidentes vérités logiques. S'il est vrai qu'un esprit en tant qu'esprit, est incapable de produire aucune impression sur un corps ; il ne pourra lui imprimer aucun mouvement. Ne lui pouvant imprimer aucun mouvement, mon ame qui est un esprit, n'est point ce qui remue ni ma jambe ni mon bras. Mon ame ne les remuant point, quand ils sont remués, c'est par quelque autre principe ; cet autre principe ne sauroit être que Dieu. Voilà autant de vérités *internes* qui s'amènent les unes les autres d'elles-mêmes ; comme elles en peuvent encore amener plusieurs aussi naturellement, en supposant toujours le même principe. Car l'esprit en tant qu'esprit, étant incapable de remuer les corps ; plus un esprit sera esprit, plus il sera incapable de remuer les corps : de même que la sagesse en tant que sagesse, étant incapable de tomber dans l'extravagance, plus elle est sagesse et plus elle est incapable de tomber dans l'extravagance. Ainsi donc un esprit infini, sera infiniment incapable de remuer les corps. Dieu étant un esprit infini, il sera dans une incapacité infinie de

remuer mon corps ; comme mon ame qui est un esprit infini, sera dans cette incapacité finie. Dieu et mon ame étant dans l'incapacité de donner du mouvement à mon corps, ni mon bras ni ma jambe ne peuvent absolument être remués ; puisqu'il n'y a que Dieu et mon ame, à qui ce mouvement puisse s'attribuer. Tout ceci est nécessairement tiré de son principe, par un tissu de vérités internes. Avec cela néanmoins mon bras et ma jambe sont remués ; comment donc cela se fait-il ? C'est un point de physique qui ne nous regarde pas maintenant ; c'est assez pour nous d'avoir exposé nettement une suite de vérités logiques, auxquelles il pourroit bien manquer une vérité de principe. Car enfin supposé le principe d'où elles sont tirées, il sera très-vrai que le mouvement qui se fait dans mon bras ne sauroit se faire ; bien qu'il soit très-évident qu'il se fait.

Le livre de l'illustre M. Huyghens sur la pluralité des mondes, est encore un chef-d'œuvre de vérités *internes*. Quoiqu'il ne donne pas son système dans le genre d'évidence, mais seulement de vraisemblance, c'est au moins, selon lui, la plus grande des vraisemblances ; et il est certain que dans cet ouvrage les vérités logiques conservent toute la force et la portée de leur principe. Ainsi dès qu'il est vraisemblable que la matière du corps de la lune et des autres planètes, est d'une même nature que celle d'ici-bas ; il est vraisemblable que la terre produisant de l'herbe ici-bas, il se trouve aussi de l'herbe dans la lune. D'ailleurs, il est encore assez vraisemblable que là où il se trouve de l'herbe, il se trouve aussi des animaux pour la manger ; là où sont des animaux, vraisemblablement il se trouve aussi des hommes ; les hommes ne sont point

sans société, sans commerce; et là où il se fait du commerce, il est encore vraisemblable qu'il s'y trouve des foires: ce sont là autant de vérités internes et logiques, dans le genre de vraisemblance; à quoi l'on peut ajouter, par une logique aussi judicieuse dans le même genre de vraisemblance, qu'une foire ne tient point qu'on n'y vende des almanacs; d'où l'on peut conclure, par l'excellente logique de M. Huyghens, que vraisemblablement il se fait au royaume de la lune, un assez bon commerce d'almanacs.

Quelque étranges que puissent paroître les conséquences de ces auteurs, cependant on ne peut trouver des vérités *internes* mieux soutenues, chacune dans son genre; et celles dont nous venons de rapporter des exemples, peuvent faire toucher au doigt toute la différence qui se trouve entre la *vérité interne* ou de *conséquence*, et la *vérité externe* ou de *principe*. Elles peuvent aussi nous faire connoître, comment la logique dans son exercice s'étend à l'infini; servant à toutes les sciences, pour tirer des conséquences de leurs principes: au lieu que la Logique, dans les règles qu'elle prescrit et qui la constituent un art particulier, est en elle-même très-bornée. En effet, elle n'aboutit qu'à tirer une connoissance d'une autre connoissance, par la liaison d'une idée avec une autre idée.

La fin de la Logique n'étant donc que la vérité de conséquence, et sa fonction se bornant à mettre et à découvrir cette sorte de vérité, dans tous les sujets où elle s'applique; il s'ensuit que la Logique, tout organe qu'elle est de la vérité, sert quelquefois à établir les plus grandes erreurs. Car les vérités de conséquence ayant souvent une erreur pour principe,

elles sont elles-mêmes autant d'erreurs ; et elles ne sont appelées *vérités*, que parce qu'elles tiennent véritablement à leur principe.

NOTE (B), *Page* 65.

Que toutes les sciences sont susceptibles de démonstrations aussi évidentes que celles de la Géométrie.

Nous avons observé que la Géométrie et les Mathématiques, en ce qu'elles ont d'évident et de démontré, n'étoient qu'un tissu de vérités logiques. Je ne connois aucune science au monde, où l'on ne puisse rencontrer un tissu de pareilles vérités.

Les vérités logiques ne sont qu'*internes*, c'est-à-dire, ne sont que les idées mêmes de notre esprit, en tant que liées entre elles ; sans égard à ce qui se passe au dehors, dont l'esprit fait une abstraction.

Toutes les vérités géométriques et mathématiques sont de cette nature. Elles se rencontrent bien avec des vérités *externes ;* mais ce n'est point de là qu'elles tirent leur vertu démonstrative : leurs démonstrations subsistant quelquefois sans vérité externe.

Ainsi la Géométrie démontre-t-elle qu'un globe mille fois plus grand que la terre, peut se soutenir sur un essieu moins gros mille fois qu'une aiguille : mais un globe et un aiguille tels que la Géométrie se les figure ici, ne subsistent point dans la réalité. Ce sont de pures abstractions que notre esprit se forme sur des objets qui ne sont pas au dehors et réellement tels qu'il les forme par son abstraction.

Admirons ici la réflexion de quelques-uns de nos grands esprits : *Ils n'est de science*, disent-ils ; *que dans la Géométrie et les Mathématiques.* C'est dire nettement, *Il n'est de science que celle* qui peut très-bien subsister sans la réalité des choses, mais par la seule liaison qui se trouve entre des idées abstraites que l'esprit se forme à son gré. On trouvera à son gré de pareilles démonstrations dans toutes les sciences.

La Physique démontrera, par exemple, le secret de rendre l'homme immortel. Il ne meurt que par les accidens du dehors, ou par l'épuisement du dedans. Il ne faut donc qu'éviter les accidens du dehors, et réparer au dedans ce qui s'épuise de notre substance, par une nourriture qui convienne parfaitement avec notre tempérament et nos dispositions actuelles. Dans cette abstraction, voilà l'homme immortel démonstrativement et mathématiquement ; mais c'est *le globe de la terre sur une aiguille.*

La Morale démontrera, de son côté, le moyen de conserver dans une paix inaltérable tous les Etats du monde. La démonstration ne se tirera pas de loin. Tous les hommes se conduisent par leur intérêt ; l'intérêt des Souverains est de se conserver mutuellement dans l'intelligence ; cet intérêt est manifeste par la multiplication qui se fait pendant la paix, et des sujets du Souverain, et des richesses d'un Etat. Le moyen d'entretenir cette intelligence est également démontré. Il ne faut qu'assembler tous les députés des Souverains, dans une ville commune, où l'on conviendra d'en passer à la pluralité des suffrages, et où l'on prendra des moyens propres à contraindre le moindre nombre de s'accorder au plus grand nombre : *c'est le globe sur l'aiguille.*

La Grammaire, ou la science de l'orthographe selon les principes de M. l'Abbé de Dangeau, aura aussi ses démonstrations. L'orthographe est l'image des sons de la parole ; le nombre des caractères doit être donc égal au nombre des sons de la parole ; il ne faut donc pas marquer sur le papier les lettres que la voix ne prononce point ; il faut donc supprimer dans l'orthographe, les lettres doubles de la langue Française, qui ne s'y font point entendre. Prenez toutes ces vérités par leur abstraction, et sans les circonstances dont elles sont accompagnées dans la réalité des choses : ce sont là autant de démonstrations équivalentes aux géométriques.

Mais les unes et les autres, pour exister dans la pratique, supposent certains faits. Si donc l'expérience s'accorde avec nos idées, et la vérité externe avec la vérité interne, les démonstrations nous guideront aussi sûrement dans toutes les sciences, par rapport à leur objet particulier, que les démonstrations de Géométrie, par rapport aux démonstrations sur l'étendue.

Il n'est point de globe parfait qui se soutienne sur la pointe d'une aiguille ; et la vérité géométrique ne subsiste point au dehors, comme elle est dans la précision que forme notre esprit à ce sujet. Cette précision ne laisse pas d'être d'usage même au dehors : en montrant que pour faire soutenir un globe sur un axe le plus menu, il faut travailler à faire le globe le plus rond, le plus égal de toutes parts, et le plus parfait qui puisse être fabriqué par l'industrie humaine.

Il n'est point aussi, dans la nature, aucune sorte de nourriture si conforme à notre tempérament et à nos dispositions actuelles, qu'elle répare exactement tout ce qui dépérit de notre substance : mais plus la

nourriture dont nous usons approche de ce caractère, plus aussi, (toutes choses demeurant égales d'ailleurs,) plus, dis-je, notre vie se prolonge.

En un mot qu'on me garantisse des faits, et je garantis, dans toutes les sciences, des démonstrations géométriques, ou équivalentes en évidence aux géométriques : pourquoi ? parce que toutes les sciences ont leur objet, et tous les objets fournissent matière à des idées abstraites, qui peuvent se lier les unes avec les autres : c'est ce qui fait la nature des vérités logiques, et le seul caractère des démonstrations géométriques.

NOTE (C), *Page* 158.

Du système de Spinosa, et de l'abus des abstractions.

Spinosa suppose une *même* substance dans tous les êtres, parce qu'ils ont quelque chose de *commun*, savoir d'exister. Mais en lui répondant que ce qu'il prend pour le *même* et le *commun*, n'est que le *semblable*, et qu'il prend l'identité de *ressemblance* pour l'identité de *substance*, son système au même temps se trouve réduit en fumée. Au reste, j'ai peur que la facilité de prendre ainsi des abstractions pour des réalités, ne soit un abus familier même à l'ancienne et à la nouvelle Philosophie. Les Aristotéliciens y avoient donné : Descartes s'en est moqué ; n'y est-il point tombé de son côté avec ses sectateurs ? L'étendue est une particularité, circonstance ou modification du corps, qui n'en est séparable que par abstraction : il a plu à

Descartes de prendre l'abstraction pour la réalité, et l'étendue pour la substance même du corps étendu. Il ne tient pas à l'exemple qu'il nous donne, que nous ne prenions de même le mouvement pour substance, et l'impénétrabilité encore pour substance, et mille autres abstractions semblables pour autant de substances qui seront autant de chimères.

NOTE (D), *Page* 279.

De quel principe vient la clarté des idées.

M. Locke semble attribuer la *clarté* de nos idées à leur *simplicité*. Mais pour vérifier cette opinion, il faudroit examiner davantage ce qu'on entend et ce qu'on doit entendre par *idée simple*. M. Locke dit que c'est *une idée destituée de toute composition, qui par conséquent ne produit dans l'ame qu'une conception entièrement uniforme; et qui ne sauroit être distinguée en différentes idées*. Or, supposé cette définition, les idées claires et distinctes ne seront pas toujours *simples*.

Les idées que nous avons de *plaisir*, de *douleur*, de *désir*, d'*intelligence*, de *volonté*, ou bien de la *lumière*, de la *froideur*, de la *dureté*, sont si claires, qu'il est impossible de s'y méprendre; car jamais l'esprit ne confondra le plaisir avec la douleur, le désir avec la crainte, l'espérance avec le désespoir. Ces idées, que M. Locke marque lui-même pour des idées simples, ne sont pas pour cela *destituées de toute composition*, et peuvent être distinguées en différentes idées. De savoir si elles ne produisent dans l'ame

qu'une *conception entièrement uniforme ;* c'est sur quoi je n'ai rien à dire, ne concevant pas moi-même assez distinctement ce qu'il entend par *idée uniforme.*

L'idée de *crainte*, par exemple, est des plus claires et des plus distinctes, comme tout le monde en conviendra avec M. Locke ; mais est-elle pour cela destituée de toute composition, et ne peut-elle pas être distinguée en différentes idées ? Qu'est-ce que la crainte ? c'est l'*aversion d'un mal qu'on est actuellement en danger de subir.* Cette idée de crainte, n'est-elle pas composée des idées, 1. de *mal*, 2. d'*aversion*, 3. de *danger*, et 4. de *danger actuel.* Si je ne me trompe, voilà l'idée de crainte, composée au moins de trois ou quatre idées, dans lesquelles on la peut distinguer.

De même encore, l'idée d'*inclination* ou d'*aversion*, qui sont les plus simples sentimens de l'ame, sont pourtant encore composées, l'une, des idées de *mouvement de l'ame vers un bien présent*, et l'autre, des idées de *mouvement de l'ame vers un mal présent* ou *regardé comme présent.* Il n'est donc pas vrai que nos idées les plus claires et les plus distinctes soient destituées de toute composition, et qu'elles ne puissent être distinguées en différentes idées. Je ne trouve de cette dernière espèce, que l'idée de l'*être*, ou l'idée de *modification* en général ; puisque hormis celles-là, il n'en est point qui ne soit composée d'autres idées.

Peut-être M. Locke a-t-il entendu par *idées simples*, celles qui sont si claires par elles-mêmes, que les autres dont elles sont composées ne sont pas plus claires. Alors, comme je ne prétends jamais faire la guerre aux mots, je conviendrai avec lui que toutes les idées *claires* sont *simples*, bien qu'elles puissent être composées d'autres idées ; mais il faudra aussi

qu'il convienne avec moi, qu'il a parlé un langage inconnu à tous les Philosophes, sans qu'il en fût besoin; et qu'il en auroit dû avertir ses lecteurs, pour ne les pas surprendre.

Quoi qu'il en soit, je suis persuadé que la clarté de nos idées ne vient pas précisément de leur simplicité, mais du sentiment intime que nous en avons. Telle est la nature de notre ame, que tous les mouvemens et toutes les impressions qu'elle éprouve dans elle-même, sont des sentimens qu'elle distingue toujours très-bien, et dont elle a une idée très-claire.

ÉCLAIRCISSEMENS

SUR LE TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS,

En réponse aux Critiques qui en ont été faites.

I.

Je ne puis (a dit un critique) *avec le sens commun, admettre des jugemens sans principe antérieur : les idées même innées, s'il y en avoit, ne pourroient annoncer aucune vérité, sans être la conséquence d'un principe.* Si l'on comprend bien la difficulté qu'on propose ici, elle sera à elle-même sa propre résolution. Car admettant pour tous les jugemens un principe antérieur, ce principe antérieur est lui-même un jugement, ou il ne l'est pas. S'il ne l'est pas, on n'en pourroit tirer jamais de conséquence; puisque toute conséquence est un jugement, ou une proposition déduite de quelque autre jugement ou propo-

sition. Si donc le principe antérieur est lui-même un jugement, il faut bien qu'il soit admis par le sens commun. Le critique voudroit-il admettre un principe, indépendamment du sens commun ? Or ce principe antérieur, admis par le sens commun, est justement ce que j'appelle une des premières vérités dont je fais la recherche dans mon ouvrage.

Le critique voudroit réprouver une des propositions que je cite pour exemple des premières vérités. La voici : *Ce que disent et pensent tous les hommes en tous les temps et en tous les lieux du monde, est vrai.* Cette proposition, dit-il, est une conséquence du principe antérieur qui est celui-ci : *que tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper.*

Je demande encore au critique : Ce principe antérieur est-il une première vérité, ou ne l'est-il pas ? S'il dit : *Non ;* ce n'est donc pas la chose dont il est ici question ; puisque nous ne parlons que des principes qui sont des *premières vérités*. S'il dit : *Oui ;* son objection retombe encore plus contre lui ; puisqu'alors voilà un principe qui n'a point de principe ultérieur, et qui manifestement est admis par le sens commun ; c'est ce que j'appelle une première vérité : de sorte qu'au pis aller, il n'y auroit qu'à substituer ses termes aux miens ; et au lieu de mettre : *Ce que pensent tous les hommes est vrai ;* on diroit : *Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper.* Je lui donne à choisir ; qu'il prenne à son gré : l'un ou l'autre est également la sorte de première vérité que je veux établir. Car il est indifférent que la première se tire de la seconde, ou la seconde de la première : pourvu que l'une et l'autre se renferment réciproquement, elles peuvent indifféremment se servir mutuellement

ou de conséquence ou de principe ; comme je l'ai exposé, parlant des *Propriétés* et de l'*Essence* des choses. D'ailleurs, il paroît que si les hommes ne sont point tous d'accord à me tromper, cela vient de ce qu'ils pensent vrai, dans le point où ils pensent tous la même chose.

Le critique fait bien du discours au sujet de cette proposition, *Il y a quelque chose dans nous que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle corps ; en sorte que l'une a des propriétés différentes de l'autre.* Il veut montrer que cette proposition est la conséquence la plus compliquée, bien loin d'être une première vérité. Pour aller le droit chemin, il n'avoit qu'à montrer simplement de deux choses l'une : ou que la proposition dont il s'agit n'est pas *une vérité*, ou qu'étant une vérité elle n'est pas *première vérité*; c'est ce qu'il n'a pu faire. En effet, pour montrer que ceci n'est pas une vérité, *Il y a quelque chose dans moi que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence*, il faudroit que je pusse douter de mes sentimens les plus intimes. Car ne suis-je pas intimement persuadé qu'il est quelque chose en moi, que j'appelle ma *pensée ;* et quelque chose dans moi, que j'appelle *mon pied* ou *ma main ;* et d'ailleurs, que ma pensée actuelle n'est ni ma main ni mon pied ? Or ma pensée est ce que j'appelle *intelligence*, et mon pied ou ma main est ce que j'appelle *corps :* c'est donc une vérité et même un sentiment intime, qu'il est en moi quelque chose que j'appelle *intelligence*, et quelque chose qui n'est point cette *intelligence.* Je conçois avec la même évidence et comme par la même vue, que l'une a des propriétés différentes de l'autre. En

effet la pensée a pour propriété d'être *certaine* ou *incertaine*, *agréable* ou *désagréable*, *claire* ou *obscure*; sans avoir la propriété d'être *menue* ou *grosse*, *blanche* ou *rouge* : au lieu que mon pied, et tout ce qui est de mon corps comme lui, a pour propriété d'être gros ou menu, long ou large, blanc ou rouge; sans avoir la propriété d'être certain ou incertain, clair ou obscur, etc. D'ailleurs si cette proposition est vraie, *Il y a dans moi quelque chose qui n'est point intelligence*, ou *L'intelligence n'est pas le corps*, ou *Une pensée ne se mesure ni au poids ni à l'aune*, (car l'une de ces propositions revient à l'autre;) si, dis-je, cette proposition est vraie, elle est *première vérité*; car elle n'a point de vérité antérieure dont elle soit la conclusion. Quoi qu'il en soit, si certaines gens nient les premières notions communes, on ne peut avoir de démonstration contre eux; on ne peut leur opposer que le sens ou le sentiment commun. A l'égard de ceux qui ne s'y rendroient pas, je n'ai point d'autre tribunal où les citer; et s'ils refusent de reconnoître cette jurisdiction, je me console de perdre mon procès contre eux.

II.

Le fond de la question et le but essentiel de mon Traité, est de montrer *qu'il est des vérités ou des jugemens vrais, qui, pour être admis, n'ont pas besoin d'être prouvés par des jugemens antérieurs*. Le critique opposoit à cela, qu'il ne pouvoit pas *admettre de jugement sans principe antérieur* : sur quoi je lui avois répondu, qu'*il falloit nécessairement admettre quelque jugement qui n'eût pas besoin d'un principe antérieur*; qu'autrement il faudroit admettre des jugemens qui ne seroient jamais prouvés; puisque (selon lui)

chacun supposant un principe toujours antérieur, la preuve iroit à l'infini et ne finiroit point. Je m'étonnai qu'il n'entrât pas dans une chose si évidente, et que sans y faire plus d'attention, il insistât à dire que le *sens commun n'est pas suffisant pour découvrir les premières vérités ; mais qu'il faut y ajouter souvent les réflexions d'un Philosophe, dont les propositions soient si claires, qu'elles soumettent notre raison.*

Comme je tâchai d'entrer dans la pensée du critique, mieux qu'il n'étoit entré dans la mienne, je conçus ou j'entrevis qu'il vouloit dire, que *le sens commun ordinaire, tel qu'il est généralement dans tous les hommes quand ils n'extravaguent point*, ne suffit pas pour découvrir toutes les premières vérités. Si telle est sa pensée, comme la suite de son discours le fait juger, c'est donc qu'alors il aura pris le change, ou aura voulu me le donner. Car ce qu'il suppose que j'ai avancé, n'est point ce que j'ai voulu dire, ni ce que j'ai dit en effet : mais puisqu'il a paru s'y méprendre, d'autres que lui pourroient le faire ; et il est bon de prévenir leur inattention sur un point d'ailleurs important.

Toutes sortes de premières vérités ne sont pas également à la portée de tous ceux qui ont du sens commun ; ce n'est pas ma pensée ; 1.° J'ai dit au contraire (N. 35.) en termes exprès, après avoir donné quelques exemples de *premières vérités*, qu'elles ne doivent pas *être également et avec la même facilité admises par tout le monde.* 2.° Je n'ai mis au rang de celles qui étoient reçues généralement et en toutes sortes de conjonctures, que celles qui emportent le sentiment du peuple, même le plus grossier : comme le sentiment de l'existence des corps et de quelques

êtres différens de notre être particulier. 3.° J'ai employé cent pages au moins à montrer en détail, pourquoi certaines *premières vérités* étoient méconnues de plusieurs qui n'étoient pas à portée de les démêler faute de connoissances dont ils n'avoient pas l'expérience ou l'usage. 4.° J'ai observé en particulier comment des premières vérités subsistoient évidemment avec des erreurs populaires fort répandues, (N. 79.) parce qu'elles étoient démenties par le sentiment commun le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion. 5.° J'ai fait sentir qu'il y avoit naturellement en nous une nécessité de juger, (en quoi je fais consister l'évidence,) laquelle ne nous permet pas de suspendre notre jugement, même en des choses où, par la pointe de l'esprit et à force de réflexions alambiquées, on prétendroit le suspendre ou le contrarier : comme lorsque nous nous figurons une sorte de possibilité dans les choses que nous sommes nécessités de juger impossibles ; par exemple, *qu'une horloge qui montre régulièrement les heures ait été formée par un pur effet du hasard* ; car avec cette prétendue possibilité qu'on croit apercevoir par un raisonnement poussé à l'excès, il m'est cependant impossible à moi, dis-je, et à tout homme sensé, de juger et de croire qu'une horloge qui montre régulièrement les heures, ne soit pas l'ouvrage de quelque intelligence.

Supposé ces principes, qu'il a fallu remettre aux yeux du critique ; revenons à sa difficulté. J'ai mis pour *première vérité*, qu'il *est quelque chose dans nous qui s'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point intelligence ; et que la première a des propriétés différentes de ce qui s'appelle corps.* Quand cette

proposition ne seroit pas également admise de tous, ni à la portée de tous, ni même exempte de quelque difficulté, elle n'en seroit pas moins *une vérité admise par le sens commun;* il suffit, afin que le sens commun l'admette, qu'étant regardée de près par des esprits à portée de discerner ce que nous appelons *esprit* et *corps*, ou *intelligence* et *matière*, il suffit, dis-je, que tout homme sensé, capable de ce discernement quand il y apportera l'attention convenable, se trouve déterminé à juger que les propriétés de ce que nous appelons *esprit*, sont différentes de ce que nous appelons *corps*, et réciproquement. Ainsi, dis-je, il ne peut sérieusement et sensément juger qu'un esprit ou une intelligence ait la propriété de pouvoir être coloré ou pesant, long d'un pied ou large d'un pouce.

Ce que voudroit opposer le critique, n'entame point cette vérité. Il dit 1.° *que le sens commun a souvent admis des choses sans les entendre; et qu'il les a rejetées dans la suite, quand il a été redressé.* Mais un sens commun qui est capable d'être redressé et d'admettre des choses *sans les entendre*, n'est plus un sens commun; du moins n'est-ce pas celui que j'ai admis: ce faux sens commun est précisément ce que j'ai appellé des *erreurs populaires*, opposées au sens commun. Le critique peut lire mon Traité: j'y répète la chose à diverses fois, surtout dans les Chapitres IX et X de la Première Partie, pour montrer *comment le sens commun ne se trouve pas dans tous les hommes;* et en particulier, comment des erreurs populaires répandues dans une grande partie du genre humain, sont très-différentes de ce qu'est en effet et de ce que j'appelle le *sens commun.*

Il objecte, 2.° que le sens commun peut s'accoutumer à cette idée, *qu'une parcelle de matière, à force de modifications différentes, peut devenir notre pensée.* Je répons, 1.° que quand la chose seroit comme il l'a dit, elle ne feroit encore rien contre cette vérité, que *l'intelligence demeurant intelligence, a des propriétés différentes du corps;* de même qu'une parcelle de matière qui est actuellement *plomb*, pourroit peut-être, à force de modifications, devenir *or;* sans que le *plomb* ait pour cela les propriétés de l'*or*.

D'ailleurs que prétend le critique, quand il avance qu'on peut s'accoutumer à cette idée, *Une parcelle de matière, à force de modifications, peut devenir une pensée?* L'erreur peut s'accoutumer à toute sorte de verbiage; mais le sens commun s'y accoutume-t-il? Non; et suivant la raison qui est son guide, voici comme il pensera sur le point en question, pour dissiper la confusion de l'erreur. Je suppose une modification de parcelles de matière qui fasse cette pensée, *Deux et deux font quatre;* une modification formellement opposée sera donc une pensée toute contraire et contradictoire; comme celle-ci, *Deux et deux ne font pas quatre:* quel sens y a-t-il en tout cela? Voilà où se terminent les raisonnemens à perte de vue de quelques-uns, vrais avortons de Métaphysique.

Touchant l'exemple qu'apporte le critique, des Indiens qui supposent l'ame corporelle, (quand cela seroit aussi vrai qu'il le pense,) que prouve-t-il, sinon qu'il est des peuples pleins d'idées confuses et erronées? Ce n'est pas une grande découverte; il n'est pas besoin de la chercher aux Indes: le peuple dans tout l'univers, et même en Europe, n'attribue-t-il pas souvent, par une idée également confuse, le senti-

ment de chaleur ou de couleur, au feu qui produit ce sentiment en nous ? Cela empêche-t-il qu'il ne soit vrai, que le feu matériel est incapable de sentiment? Les idées ou erreurs populaires des Indiens, n'empêcheroient donc pas que ce ne soit une vérité que celle-ci : *Ce que nous appelons intelligence, a des propriétés différentes de ce que nous appelons corps.* Que si c'est une vérité, il est incontestable que c'est une première vérité, puisqu'on *ne sauroit ni la prouver ni la combattre par une proposition qui soit plus claire et plus immédiate à l'esprit et au sens commun.*

Je dis *plus claire et plus immédiate à l'esprit* de ceux qui seront à portée de la concevoir dans tout ce qu'elle est ; car il se peut trouver des particuliers, qui, par certaines préventions, ou faute de certaines réflexions, auront besoin qu'on la leur prouve par des raisons proportionnées à leur capacité ; parce qu'alors et par rapport à eux, ce ne sera pas là une première vérité : toutes sortes de premières vérités, ainsi que je l'ai dit, n'étant pas également à la portée de toutes sortes d'esprits. La difficulté vient donc uniquement faute d'attention à la suite de mon livre, et à ce que je dis formellement à diverses fois. Le critique aura cru que les premières vérités dont je parle, admises par le sens commun, devoient toutes être à la portée de tous les esprits, même des plus grossiers, dès-là qu'ils ne manquent pas de sens commun dans l'usage ordinaire de la vie : et c'est ce qui ne convient qu'aux premières vérités du suprême genre d'évidence.

Touchant celles des premières vérités, qui pour être découvertes *auroient besoin des réflexions d'un Philosophe particulier* ; ce que le critique en dit, loin

de contrarier le principe fondamental de mon ouvrage, ne fait que l'établir mieux : car alors, selon ce qu'il dit lui-même, *les réflexions de ce Philosophe formeront des propositions si évidentes, qu'elles soumettront notre raison*. Or la raison soumise *universellement*, est le *sens commun* dont je parle : mais s'il n'y avoit que la raison de quelques particuliers qui fût soumise, tandis que la raison d'un bien plus grand nombre d'autres, qui seroient également à portée de juger de la chose, ne seroit pas soumise, et se trouveroit même opposée aux réflexions du philosophe ; alors ces réflexions n'étant plus adoptées que par la raison particulière de quelques-uns, et non par la raison commune et la plus universellement répandue dans le genre humain, je ne l'admettrois plus comme première vérité. En effet, selon ma définition, les premières vérités ne peuvent être attaquées que par des propositions qui aient autant ou plus de clarté qu'elles n'en ont elles-mêmes : or une proposition qui seroit claire à la plus grande partie du genre humain, a certainement plus de clarté qu'une proposition contraire.

III.

J'ai dit (N. 6, 69, et 71.) : *C'est donc le sentiment de la nature que nous devons reconnoître pour la source de toute vérité de principe.* Sur cela on me demande : *Est-il évidemment vrai, que les choses sont telles que la disposition et le sentiment de la nature nous les fait connoître, et sommes-nous sûrs que cette règle est infaillible ?* Je crois avoir dit sur ce point, en divers endroits de mon livre, ce qui suffit. S'il étoit besoin d'en rappeler les traits, je le ferois en deux mots. Si le sentiment de la nature raisonnable n'est pas une

règle de vérité, nous n'en avons donc aucune : nous voilà retombés dans un plein *scepticisme* et dans un *fanatisme véritable*, à ne pouvoir être certains de rien ; à douter avec raison s'il est d'autres êtres que moi ; bien plus, à douter si j'existe moi-même. Si vous me dites que j'ai une *évidence*, *une perception intime* de cette dernière proposition ; je vous demanderai d'où vous savez qu'une *évidence et une perception intime* sont une règle infaillible ? Pourrez-vous me répondre sensément, sinon en disant : *Tel est le sentiment et la disposition de la nature raisonnable ;* il faut n'être plus homme, n'avoir plus de raison et de sentiment, pour n'en pas convenir ? Voilà aussi ce que je dis en général être la règle infaillible de vérité, tirée du sentiment de la nature.

On m'a reproché que j'attribuois aux Philosophes, des idées fausses et des notions défectueuses qu'ils n'admettent pas. Je ne les attribue qu'à certains Philosophes, et qui ne laissent pas d'être en grand nombre : je les ai connus ; et quelques-uns m'ont avoué qu'ils avoient eu, sur divers points, des idées qu'ils n'avoient jamais bien démêlées, et dont je dissipe la confusion. Je ne doute pas que des Philosophes qui pensent, non d'après les autres, mais plus que les autres, n'aient pu faire et n'aient fait les mêmes réflexions que moi.

Plusieurs d'entre eux m'ont encore marqué de la répugnance à convenir de ce que je dis, que toutes les premières vérités étant d'une évidence plus ou moins vive, ne laissent pas d'être également évidentes. Je n'ai pas employé ici le terme *également évidentes :* cela feroit une équivoque ; mais celui de *véritablement évidentes.* En ce sens, le mot *également* ne signifieroit

qu'une égalité dans la réalité de l'évidence, et non dans les degrés ou la manière de l'évidence. Le soleil et un simple flambeau ont également une véritable lumière ; ils n'ont pas pour cela une égale lumière. Touchant la réalité de l'évidence, comme je la fais consister dans la nécessité que nous éprouvons de former certains jugemens ; cette nécessité peut venir d'une force plus ou moins grande qui nous entraîne, quoique l'une et l'autre d'ailleurs nous entraîne par nécessité.

Fin du Traité des premières vérités.

EXPOSITION

DES PREUVES LES PLUS SENSIBLES

DE LA VÉRITABLE RELIGION.

ANALYSE, ET EXTRAITS

D'UNE

EXPOSITION

DES PREUVES LES PLUS SENSIBLES

DE LA VÉRITABLE RELIGION.

AVERTISSEMENT.

On a montré quelle étoit, pour fixer les principes de la morale, la nécessité de la Religion en général. Rien ne les fixe et les éclaircit parfaitement que la Religion chrétienne. Cette seule réflexion suffiroit pour montrer qu'il est raisonnable de la suivre : mais ce n'est pas assez. Il s'agit de montrer qu'il est non-seulement raisonnable, mais nécessaire d'embrasser ce parti. On s'est proposé de le faire ici, en exposant par un enchaînement de propositions, et dans un ordre particulier, les preuves de la seule véritable Religion les plus judicieuses et les plus sensibles. Celles qui sont subtiles servent plus à exercer l'esprit, qu'à le persuader. On peut dire même que, dans les choses morales, la subtilité s'accorde rarement avec des vérités solides et pratiques. D'ailleurs, la Religion étant pour tout le monde, il faut essayer de la prouver d'une manière proportionnée au commun des esprits, et qui fasse

encore plus d'impression par la force du sentiment, dont ils sont également susceptibles, que par l'étendue du raisonnement, qui n'est pas égale dans tous.

Il est vrai que pour répondre à tout ce que disent les incrédules, on seroit obligé de pousser les choses plus loin : mais je ne sais si l'on y gagneroit beaucoup. Espère-t-on convaincre des gens qui ne veulent pas l'être; ou les réduire à ne plus rien répliquer, pas même une chimère. A force de vouloir tout prouver, on en vient à un point où l'on ne peut guères se faire entendre, et où peut-être on ne s'entend pas trop soi-même. On s'expose ainsi à rendre obscur, ce qui auroit été très-clair à ceux qui agiroient de bonne foi; et c'est à ceux-ci qu'on doit principalement avoir égard, quand on tâche de persuader la Religion. Elle renferme, dit un grand esprit, assez de lumières pour éclairer ceux qui le désirent sincèrement, et assez de ténèbres pour aveugler ceux qui se plaisent dans leur aveuglement. Contentons-nous donc de choisir des preuves de tel caractère, et de les proposer de telle manière, que si l'on en avoit de semblables, en tout autre sujet que celui de la Religion, sur lequel on fût obligé de prendre parti, on seroit manifestement déraisonnable de ne s'y pas rendre, bien qu'on pût y opposer quelques subtilités ou difficultés frivoles. Tel est l'objet de la prudence, qui est le mobile de toute conduite sensée : ce n'est pas de voir, aussi clairement que le voudroit une curiosité outrée, les choses sur lesquelles on délibère; mais de nous déterminer, malgré les bornes de nos lumières et de notre intel-

ligence, au parti le plus judicieux et le plus convenable ; pour demeurer à un point fixe et hors d'atteinte à ce qui ne seroit pas une pure chicane. Quel est donc ce point ? Le voici : c'est qu'à quelque difficulté qu'on puisse être arrêté sur la matière dont il s'agit, on aperçoive toujours dans la discussion qui s'en fera, que la prudence porte manifestement au parti de la Religion ; comme je le pose pour fondement dans les préliminaires de ce Traité.

Si j'avois réussi, un ouvrage assez court et assez uni seroit peut-être plus utile qu'un autre plus étendu et plus rempli d'érudition. Par la réunion des propositions simples et suivies que je donne ici, les Chrétiens, pour peu qu'ils fissent usage de leur raison, pourroient voir d'un coup d'œil et avoir toujours présens à l'esprit les puissans motifs qui les doivent retenir dans leur Religion. Ils ne se rapporteroient plus seulement de sa vérité, à l'opinion d'autrui : ils seroient prêts, selon la maxime de S. Pierre, à rendre compte de leur foi, et dissiperoient aisément certains fantômes qui leur font illusion, et les égarent même quelquefois. Il ne faut pas pour cela beaucoup d'étude ; il suffit d'une attention sérieuse aux trois premières Propositions générales qui sont développées dans la suite du livre. En suivant cette voie avec droiture, la prudence conduira infailliblement aux portes de la Religion, où la grace nous introduira tout-à-fait, pour nous y attacher inviolablement.

Ces réflexions fourniront une réponse anticipée à ce qu'on pourroit objecter, qu'il s'est déjà fait sur la

vérité de la Religion, et même de notre temps, beaucoup d'ouvrages qui ne laissent rien à dire de nouveau pour le fond des preuves. Il est vrai ; mais il est vrai aussi qu'ils venoient eux-mêmes après plusieurs autres qui avoient enseigné les mêmes choses. C'est qu'il y a toujours de nouvelles manières d'exposer les preuves, de les choisir, de les rapprocher, de les réunir, et de les faire sentir. On ne peut trop multiplier ces manières différentes dans un sujet si important, pour s'accommoder aux différentes sortes d'esprits et de goûts. Celle où il se trouve le plus de brieveté et de simplicité, de facilité et d'ordre, est celle peut-être qui convient davantage au génie des hommes en général et en particulier à ceux de notre nation. Du reste, les ouvrages plus amples pourront servir de supplément à ce que quelques-uns ne trouveroient pas suffisamment détaillé en celui-ci.

Les Numéros cités sont ceux du *Traité des premières vérités*, où j'ai exposé plus au long ce que je dis dans l'endroit où se trouve la citation.

DESSEIN ET DIVISION DE L'OUVRAGE.

Dans la disposition où se trouvent certains Critiques de notre siècle, il est à craindre que le seul titre de *Preuves sensibles de la Religion*, ne leur inspire une sorte de dédain ou d'indifférence pour l'Ouvrage que j'offre au Lecteur. Des esprits qui se donnent pour profonds, semblent abandonner le sensible à l'intelligence commune du peuple; et eux, ils ne veulent rien moins que des démonstrations auxquelles il soit aussi impossible de répliquer qu'à une démonstration de Géométrie.

Mais cette disposition, dont quelquefois ils se savent tant de gré, et qui leur semble un relief de fermeté d'esprit, ne marque-t-elle point plutôt la foiblesse du leur? En effet, vouloir trouver dans un sujet ce qui ne lui convient pas et ce qui est même incompatible avec sa nature, c'est manquer de lumière dans les premières notions des choses, et se déclarer soi-même incapable de penser juste dans la suite des connoissances humaines.

Ce n'est pas que leurs différens objets ne fournissent matière de démonstration et d'évidence; mais de démonstration et d'évidence convenable. Un sujet métaphysique demande une démonstration métaphysique; un sujet physique, une démonstration physique; un sujet moral, une démonstration morale. (N. 70.)

La certitude morale regarde particulièrement les

mœurs et la conduite des hommes. Or, si en cette matière, on exigeoit des démonstrations métaphysiques comme celles de la Géométrie, on seroit manifestement déraisonnable. Qui est-ce qui refuseroit de faire une entreprise importante, sous prétexte qu'on n'a pas une certitude géométrique du succès ? Ce seroit renoncer à tout ce qui s'appelle *raison* et *prudence*.

Ces deux termes de *raison* et de *prudence* rappellent ici une réflexion essentielle : c'est que quand même un parti ne seroit pas en soi moralement certain, on peut néanmoins être moralement certain qu'il le faut embrasser et le suivre. Comment cela ? C'est qu'il se trouve des conjonctures où il est absolument necessaire de se déterminer de côté ou d'autre ; quoiqu'il se puisse faire qu'alors même on craigne, de côté et d'autre, des inconvéniens considérables. Or dans la nécessité de se déterminer, il est certain qu'il faut embrasser le parti où il s'en trouve le moins : c'est une règle de prudence, qui a lieu dans toute la suite de la vie, et qui sert à régler la conduite du genre humain.

Ce n'est pas un raisonnement supportable que celui de quelques incrédules, qui refusent de se rendre aux preuves de la Religion, sous prétexte qu'on en peut douter. Quand cela seroit, en seroient-ils moins coupables ? Avec de l'imprudence ou de l'extravagance, on peut douter de tout. Il s'agit de savoir si l'on doute avec prudence et avec sagesse : sans quoi l'on est inexcusable d'adhérer à un doute mal fondé ;

et cela à proportion de l'importance de l'affaire, sur laquelle on auroit dû prendre sagement son parti. Les lois et la justice humaine suivent cette règle.

Si donc l'on fait voir, qu'en chacun des points sur lesquels on pourroit douter ou délibérer, le parti de la Religion est manifestement le plus judicieux; et tel que, dans les choses ordinaires et les plus importantes de la vie, on seroit absolument blamable de ne le pas prendre: il est clair que c'est celui qu'on ne peut refuser d'embrasser, sans se rendre coupable; quand même on n'auroit pas toutes les démonstrations et tous les traits d'évidence qu'on pourroit souhaiter ou imaginer.

Ce n'est pas que la Religion manque de ces sortes de preuves. On peut dire même qu'elle en a incomparablement plus qu'aucune autre matière de morale; mais c'est qu'il faut d'abord donner un frein à l'incrédulité, en lui montrant, que quand on lui accorderoit sur beaucoup de points tout ce qu'elle prétend, elle n'éviteroit pas encore la condamnation que mérite sa témérité : puisqu'elle manqueroit toujours d'agir prudemment, et de se rendre aux preuves les plus plausibles, dans l'affaire la plus importante. Car enfin de quoi s'agit-il? Du service d'un Dieu, souverain maître de l'univers, dont l'idée seule doit nous faire prendre toutes sortes de précautions pour ne pas hasarder d'encourir son indignation. Vous n'en connoissez pas la mesure, et par-là même vous en devez craindre l'immensité.

Supposé ces principes que la raison la plus juste ne

sauroit désavouer, il ne seroit nullement raisonnable de ne se pas rendre aux preuves de la Religion, quand même elles ne seroient que plausibles. Dieu a voulu nous y amener par les motifs qui nous conduisent dans les conjonctures les plus intéressantes, où la prudence détermine notre jugement, plutôt que la nécessité. La prudence nous laisse le mérite du choix dont la Religion nous procure la récompense; au lieu que la nécessité nous priveroit de ce mérite et de cette récompense : car quel mérite ou quelle récompense pourroit-il se trouver, à prendre le parti de juger que deux et deux font quatre, ou que le soleil nous éclaire tous les jours ?

C'est donc à tort que quelques-uns demandent, pourquoi Dieu ne nous a pas rendu plus évidente la vérité de la Religion: car 1.° Elle est bien plus évidente qu'ils ne le croient, dans la prévention de leurs passions; 2.° Il est du moins évident, qu'il est de la prudence de prendre le parti de la Religion, en chacun des articles qui lui servent de preuves; c'est de quoi j'espère qu'on demeurera persuadé par la suite de cet Ouvrage. Je le renferme en trois Propositions principales, auxquelles se réduisent les autres, pour montrer combien il est raisonnable et prudent d'embrasser le parti de la Religion.

I. Rien n'est plus raisonnable que de croire les choses, quand c'est Dieu qui les a dites.

II. Rien n'est plus raisonnable que de croire que c'est Dieu qui les a dites, quand elles nous sont enseignées de sa part, par un maître aussi autorisé de Dieu, que l'a été Jésus-Christ.

III. Rien n'est plus raisonnable que de croire que Jésus-Christ les a enseignées, quand elles nous viennent par le Ministère établi de Jésus-Christ même, pour nous les transmettre.

Ou bien, en remontant de la troisième Proposition à la première, on peut dire : 1.° L'Eglise nous enseigne les articles de notre Religion ; 2.° Ce que l'Eglise nous enseigne nous vient par le Ministère établi de Jésus-Christ même, pour nous transmettre les enseignemens qu'il nous a donnés de la part de Dieu ; 3.° Ce que Jésus-Christ nous a enseigné de la part de Dieu, est ce que Dieu a dit : rien donc n'est plus raisonnable que de croire que la véritable Religion est la Religion chrétienne ; puisque Dieu nous l'a dit, par les enseignemens de Jésus-Christ, transmis à nous par le Ministère de l'Eglise, établi de Jésus-Christ même pour nous les transmettre.

On dira d'abord que ces trois Propositions sont justement l'état de la question, et de quoi on ne convient pas. Aussi ne les donnai-je point encore pour des choses prouvées ; mais comme une analyse générale et facile à laquelle se réduisent les preuves de la Religion qui dépendent de ces trois-là, ou qui y sont enfermées : en sorte que si ces trois Propositions sont prouvées, on trouvera, par leur moyen, la méthode la plus simple et la plus naturelle pour avoir toujours présens à l'esprit les motifs qui doivent nous faire embrasser le parti de la Religion ; et nous y fixer, quand nous l'avons une fois embrassé.

PREMIÈRE PARTIE,

OU

PREMIÈRE PROPOSITION GÉNÉRALE :

Rien n'est plus raisonnable que de croire les choses, quand c'est Dieu qui les a dites.

CETTE Proposition en suppose trois ou quatre autres, qui n'ont pas besoin de preuves pour le commun des hommes, tant elles sont ordinairement admises. Mais à l'égard de ceux qui veulent douter de tout, ou de ceux qui veulent avoir toujours présentes à l'esprit les raisons qui les empêchent de douter mal à propos, il est bon d'exposer ces propositions, avec l'indication des preuves qui déterminent à les admettre. Elles se réduisent, ce me semble, aux suivantes :

I. *Il y a un Dieu.* Cette vérité se manifeste par quatre sortes de preuves, qui feront quatre Articles. 1.° Le sentiment d'une Divinité, répandu dans tous les hommes; 2.° L'ordre constant du Monde; 3.° La nécessité d'un premier Être; 4.° Les difficultés plus grandes dans le système de l'Athéisme, que dans la vérité de l'existence d'un Dieu.

ART. 1. *Le sentiment d'une Divinité est comme naturel aux hommes*, et est commun dans le genre humain. C'est le témoignage que rend un payen même, qui ne sauroit être suspect en ce point. Il n'est, dit

Cicéron, aucune nation si barbare, qui ne soit pénétrée du sentiment de la Divinité : *nulla gens adeò barbara, quam non imbuerit Deorum opinio.* Que les hommes d'ailleurs aient admis plusieurs Divinités, au lieu d'une seule ; c'est une erreur qui n'ôte rien au sentiment universel de la Divinité : au contraire, c'est ce qui le prouve davantage. Car n'ayant pas démêlé leurs idées sur la Divinité, ils ont néanmoins été si remplis de la vérité de son existence, qu'ils étoient disposés à la multiplier dans leur esprit, plutôt que d'en laisser perdre ou affoiblir l'idée.

Or ce sentiment de la Divinité répandu parmi les hommes de tous états, de tous pays et de toutes nations (car il n'en est aucune où l'on ait jamais observé le contraire, malgré les conjectures frivoles qui se tirent de quelques faiseurs de relations,) ce sentiment, dis-je, répandu si communément ou si universellement, ne sauroit être que le sentiment de la nature, qui ne peut nous tromper. Ceux qui n'en sentiroient pas l'impression, ne peuvent être regardés que comme des enfans dont la raison n'est pas développée ; ou comme des monstres qui ne tirent point à conséquence. (N. 46, 73.) L'existence de la Divinité est donc une sorte de première vérité ; excepté que, même indépendamment du sentiment naturel répandu parmi les hommes, elle se peut encore prouver par des réflexions invincibles pour quiconque veut faire usage de sa raison.

Ces preuves sont exposées et répétées en tant d'endroits, que je regretterois la peine de les redire de

nouveau : rapprochons seulement les principes généraux ; en voici quelques traits.

Art. 2. *L'ordre constant qui se trouve dans le Monde ; c'est-à-dire dans le composé de l'Univers, et de l'homme en particulier, se fait sentir à tous :* or partout où il se trouve de l'ordre et surtout un ordre constant, il se trouve quelque intelligence qui en est l'auteur. (N. 287.) Cette cause intelligente supérieure à tout, est ce qu'on appelle Dieu : il existe donc un Dieu.

Si l'on doute que l'ordre suppose une intelligence, on pourroit donc aussi douter qu'une horloge qui indique les heures constamment et régulièrement, a pu se trouver telle, sans la direction d'aucune intelligence. Je demande si personne pourroit sérieusement former un tel doute, sans être extravagant ? C'est donc une pareille extravagance, de ne pas reconnoître une intelligence qui ait établi et dirigé l'ordre que nous voyons dans les parties de l'Univers. L'extravagance seroit même, sur le sujet dont il s'agit, infiniment plus outrée : chacune des parties du Monde faisant une mécanique et désignant un ordre incomparablement plus admirable qu'une horloge ; ce qui multiplie en quelque sorte l'extravagance de l'incrédulité, à proportion de la multitude des parties du Monde.

Mais ne peut-on pas attribuer tout cela au hasard, demandera-t-on ? Et moi je demanderai : Qu'est-ce que le hasard ? C'est l'effet, répondra-t-on, d'une cause inconnue et où l'on ne comprend rien. Ç'en

est assez : voilà un effet qui a une cause ; et cette cause où vous ne comprenez rien, est ce que j'appelle un Dieu qui a formé le Monde et l'ordre du Monde. (N. 61.) D'ailleurs comme vous ne pouvez sérieusement juger que la cause qui a formé une horloge, où se montrent les heures avec ordre et régularité, est une cause sans intelligence ; il faut que vous admettiez une intelligence dans la cause qui a formé le Monde, lequel renferme seul mille et mille fois plus d'ordre et de régularité que vous n'en pouvez découvrir en mille et mille horloges.

Art. 3. *La nécessité d'un premier être*, fait une nouvelle preuve qui appuye la précédente. Quand on pourroit sans extravagance admettre que l'ordre de l'Univers pût subsister indépendamment d'une intelligence suprême ; qui est-ce qui aura déterminé la matière à telle espèce d'ordre et de mouvement, puisque d'elle-même elle est indéterminée et absolument indifférente à telle espèce d'ordre, plutôt qu'à une autre ; à tel degré de mouvement, plutôt qu'à un autre degré supérieur ou inférieur ? S'il n'y avoit nulle cause de détermination, elle n'y auroit donc jamais été déterminée ; elle seroit donc éternellement demeurée sans détermination ; et par conséquent sans être ce qu'elle est actuellement : or elle est actuellement telle ; elle y a donc été déterminée ; il y a donc une première cause de détermination ; et cette première cause, c'est Dieu.

Si vous prétendez que cette cause de détermination avoit une cause antérieure ; il faut trouver une déter-

mination à cette cause antérieure : et si vous dites que chaque cause antérieure en avoit encore une autre antérieure, et ainsi à l'infini ; c'est un discours que vous avancez, sans entendre vous-même ce que vous dites.

En effet ces causes, selon vous, subordonnées à l'infini l'une à l'autre, auront une première cause qui n'en ait point avant soi, ou bien elles n'en auront pas. Si elles en ont, c'est ce que nous cherchons, et ce qui sera le premier principe de tout ce qui existe, et ce que nous appelons Dieu : si, considérées dans leur total, elles n'ont point de premier principe, elles n'existent donc point ; car n'ayant pas de premier principe, elles n'en auroient pas un second ; puisque le second, le troisième et les suivans supposent le premier ; et s'ils ne le supposoient pas, il n'y auroit aucune cause particulière ni aucune suite de causes ; et par conséquent il n'y auroit nul effet et nulle chose produite. Si voyant une chaîne suspendue, vous me demandiez qui est le principe ou la cause de cette suspension, et que je vous répondisse, C'est que chaque chaînon tient au chaînon antérieur ; vous ririez de ma réponse : et si vous daigniez y répliquer, vous m'obligeriez à indiquer une première cause qui tienne suspendue toute la suite générale de la chaîne, composée de chacun des chaînons. En effet chacun d'eux étant suspendu, il faut qu'ils aient quelque chose hors des chaînons mêmes qui en suspende toute la suite : sans quoi, aucun n'étant capable de se suspendre par lui-même, aucun aussi ne seroit suspendu.

Si ce raisonnement n'est pas évident pour tous, c'est qu'il est évident que tout ce qui est infini, passant la portée de notre esprit fini, (N. 250.) il n'est nullement sensé de vouloir raisonner ou tirer aucune conséquence, de l'infini ou d'un progrès à l'infini. Il faut laisser ces objets confus et incompréhensibles à notre égard, comme n'étant rien pour nous : sinon un retranchement pour se débattre en vain contre des motifs qui font naturellement impression sur la raison de l'homme, quand on ne veut point la forcer et la guinder, pour ainsi dire, au-delà de sa portée : au lieu que la raison se trouve dans sa situation naturelle, à n'admettre aucun effet qui n'ait sa cause déterminée ; bien que cette cause quelquefois nous soit inconnue dans toute son étendue. Il suffit à un esprit judicieux de savoir qu'elle doit exister, quoiqu'on ne puisse pénétrer tout ce qu'elle est dans son existence. Ainsi la raison se porte naturellement à ne point apercevoir de l'ordre dans un grand nombre d'effets, tels que nous les voyons dans l'Univers, sans y reconnoître pour cause une intelligence. Or cette intelligence supérieure à tout ce qui est dans l'Univers, est ce que nous appelons Dieu.

Art. 4. *Les difficultés qu'on voudroit opposer dans le système de l'Athéisme, sont incomparablement plus grandes dans ce système-là même, que dans la vérité de l'existence d'un Dieu.* Il seroit donc insensé de les mettre en balance, avec les preuves que nous avons apportées. Après ce que l'on en sait, s'il étoit possible que quelques-uns ne trouvassent pas évidentes

les propositions par lesquelles nous l'avons prouvée ; il est du moins impossible à tous de ne pas voir évidemment, que chacune de ces propositions est incomparablement plus plausible et plus convenable aux lumières de l'esprit humain, que toute autre proposition qui y seroit contraire. Par exemple, trouvera-t-on plus sensé de juger qu'une horloge a pu se faire d'elle-même, que de juger qu'elle n'a pu être faite que par quelque intelligence ? 2.° Sera-t-il plus raisonnable d'admettre dans la matière une détermination à telle situation, ou à tel mouvement, sans qu'il y ait aucun principe de cette détermination ; que de juger qu'étant de soi indéterminée, il faut qu'elle ait reçu sa détermination d'une cause différente d'elle-même ? 3.° Sera-t-il plus judicieux d'admettre une suite infinie de causes existantes l'une par l'autre, sans qu'elles aient nul premier principe d'existence, que d'admettre un premier principe existant par lui-même, de qui les autres causes ou principes tirent leur existence ? En toute autre occasion, où l'on ne seroit pas sur ses gardes pour se défendre de juger, ce qu'on ne veut pas avouer ; seroit-ce là seulement un sujet de délibération ? Ecouteroit-on sans rire, une question pareille ? et ne regarderoit-on pas comme tombé en démence, celui qui la feroit sérieusement ?

On auroit beau répéter, qu'après tout il y a de grandes difficultés à admettre un être qui n'auroit ni commencement ni fin, qui ne se seroit point formé lui-même, et qui n'auroit point été formé par un

autre. Les athées, dans leur système de la matière éternelle, n'ont-ils pas ces mêmes difficultés, et d'autres encore plus incompréhensibles ? Que conclure de ces incompréhensibilités ? Rien : sinon que notre esprit est borné et très-borné ; qu'ayant assez de lumière pour connoître l'existence de certaines choses, il n'en a pas assez pour connoître comment elles existent.

Ainsi ne peut-il douter qu'il existe lui-même, bien qu'il ne sache pas comment il existe. Il sait avec la même évidence qu'il a existé quelque être de toute éternité, le néant n'ayant pu rien produire ; bien que notre esprit se confonde à la simple idée de cette éternité. Ainsi ne doit-il pas douter de l'existence d'un Dieu, quoiqu'il ne puisse savoir comment Dieu existe : il comprend bien la nécessité de l'existence éternelle d'un Dieu, (puisqu'il y auroit contradiction à admettre un être qui n'auroit nul principe d'existence ni en lui ni hors de lui ;) mais il ne comprend pas, et ne doit pas comprendre, vu sa foiblesse, la nature de cette éternité d'un être infini : en un mot il comprend que la chose est, sans pouvoir comprendre quelle elle est, et comment elle est. (N. 472.)

Quelques-uns voudroient encore qu'on éclaircît des objections tirées du système de Spinosa. Ils disent qu'on ne peut clairement répondre à une suite de raisonnemens qu'on prétend déduire de sa proposition fondamentale. Je le crois ; car il est impossible d'éclaircir nettement, ce qui est essentiellement obscur et incompréhensible. Mais sans prendre la peine

de suivre cet auteur dans un tas de conséquences qu'il tire selon sa méthode prétendue géométrique, il ne faut, ce me semble, que l'arrêter au premier pas. Si sa première proposition ou supposition se trouve une absurdité, le reste de sa doctrine ne sauroit être qu'un chaos, un abîme d'obscurités et de ténèbres. Quelle est cette supposition ? La voici.

« *Il n'y a dans le monde qu'une seule substance :* » c'est-à-dire, selon lui, qu'un chou et l'esprit d'un Philosophe sont une même substance ; c'est-à-dire, qu'un homme qui tue, est la même substance que celui qui est tué ; c'est-à-dire enfin, que vous et moi, que Dieu et l'univers, nous sommes tous une même substance : et voilà, dit-on, ce qu'on ne peut réfuter par un raisonnement clair ; mais pourquoi ? C'est que la supposition sur laquelle roule tout le système, détruit les premières notions de l'intelligence, confond le sens commun, et ne lui laisse rien à répondre, sinon qu'on lui propose une extravagance. Si moi, je faisois un système où je misse pour fondement, qu'il n'y a qu'un seul nombre ; pourroit-on me réfuter clairement, sinon en niant ma proposition, comme une fausseté opposée aux premières lumières du sens commun ? Or suis-je moins intimement, moins nécessairement, moins évidemment convaincu, que moi et un autre homme, ou si vous voulez qu'une roche et mon ame, ne sont pas la même substance, que je suis convaincu que trois et quatre ne sont pas le même nombre ? On peut dire à ce sujet tant de verbiage qu'on voudra, par méthode géométrique ; mais tout

cela ne fera pas changer de nature à ce qui s'appelle raison et sens commun.

Au reste, supposé que Dieu existe, il est 1.° très-parfait; 2.° il est unique. 1.° Il est très-parfait, car Dieu a toutes les perfections que nous pouvons découvrir dans toutes les créatures; et il les a dans un degré beaucoup plus éminent, puisque l'ouvrier est toujours plus parfait que son ouvrage. D'ailleurs c'est l'idée que nous avons quand nous appelons Dieu, un être infini; c'est-à-dire, que nous n'apercevons ni les bornes de ses attributs, ni aucune cause qui eût mis ces bornes. Il est donc raisonnable de n'y en point admettre.

2.° Dieu est unique : car en le supposant infiniment parfait, il doit être au-dessus de tout, et n'avoir rien de semblable à lui. De plus, si l'on admettoit deux dieux; ou bien l'un pourroit arrêter l'exercice du pouvoir de l'autre, ou bien il ne le pourroit pas. S'il ne le pouvoit pas, il ne seroit pas lui-même très-puissant : et s'il le pouvoit, alors le second dieu cesseroit d'être très-puissant; puisque l'exercice de son pouvoir pourroit être arrêté et borné par un autre.

En vain diroit-on que des dieux, (en cas qu'il y en eût plusieurs) seroient très-sages, toujours d'accord, et qu'ils ne pourroient vouloir s'opposer l'un à l'autre. Tout sages qu'on les puisse supposer, dix d'entre eux auroient plus de puissance qu'un seul; et par conséquent il se trouveroit plus de puissance hors de lui, qu'il ne s'en trouveroit dans lui seul; il ne

seroit donc plus infiniment puissant; il ne seroit plus Dieu.

II. *Dieu peut se faire entendre aux hommes, et leur parler:* Puisqu'il n'est pas indigne de lui de le vouloir, et qu'il a des moyens de le faire quand il lui plaît.

Il n'est pas indigne de Dieu de vouloir se faire entendre aux hommes, quoiqu'il soit infiniment au-dessus des hommes. Quelques-uns demandent : Mais comment Dieu veut-il bien s'abaisser jusqu'à penser seulement à nous ? Que sommes-nous à son égard ? moins qu'un ver de terre, moins qu'un reptile à l'égard des hommes. Il est vrai ; cependant cette proposition se justifie par trois réflexions : 1.° Dieu ne s'avilit point en prenant soin de nous ; 2.° L'attention à ce qui nous regarde fait sa grandeur infinie ; 3.° Il s'intéresse à nous, sans que son bonheur y soit intéressé.

Dieu a des moyens de se faire entendre et de parler aux hommes. Les deux considérations suivantes rendent cette proposition évidente. 1.° Dieu qui nous a donné le moyen de nous faire entendre mutuellement les uns aux autres, peut à plus forte raison se faire entendre à nous. 2.° Dieu peut faire des miracles, qui sont le moyen le plus convenable à Dieu pour se faire entendre à nous.

III. *Si Dieu parle aux hommes, ce qu'il leur dit est vrai :* Car Dieu ne sauroit être trompé, et ne peut nous tromper.

IV. *L'impossibilité de comprendre les choses que Dieu a dites, ne doit pas nous empêcher de les croire.*

Quel prétexte pourroient trouver les incrédules pour ne pas soumettre leur esprit aux choses que Dieu auroit déclarées, ou qu'il nous auroit fait déclarer de sa part? C'est, disent-ils, qu'ils ne peuvent rien croire qui ne soit raisonnable : difficulté qui s'éclaircit par les trois réflexions suivantes : 1.° Dieu ne peut parler contre la raison ; 2.° Il peut dire et faire des choses qui passent la portée de notre raison ; 3.° L'expérience même nous fait sentir que la raison doit croire des choses où elle ne comprend rien.

Il est vrai que les objets de la foi ne sont pas, directement et par eux-mêmes, à la portée de notre raison. Si elle étoit seule, ou livrée à elle seule, sans être soutenue d'une autorité irréprochable, elle ne les admettroit jamais, elle ne les soupçonneroit seulement pas. Mais étant appuyée sur un motif aussi judicieux et aussi inébranlable que l'autorité divine, rien ne s'accorde mieux avec la raison, que de les croire ; quelque incompréhensibles qu'ils soient à la raison même : parce que la raison d'ailleurs nous montre clairement, que Dieu peut faire des choses au-dessus de la portée naturelle de notre raison. D'où il est facile et même nécessaire de conclure la première des trois Propositions, auxquelles se réduit notre Analyse générale des preuves de la Religion ; qui est celle-ci : *Rien n'est plus raisonnable que de croire les choses, quand c'est Dieu qui les a dites.*

Pour apercevoir plus sensiblement la vérité de cette Proposition et de celles d'où elle résulte, on n'a qu'à les comparer avec leur contradictoire ; on apercevra

laquelle des deux s'accorde mieux avec la raison et le sens commun : par exemple, 1.° *Il n'est pas raisonnable de croire les choses, quoique Dieu les ait dites;* 2.° *Il est indigne de Dieu de parler pour faire connoître aux hommes ses volontés sur eux et ses commandemens ;* 3.° *Dieu n'en a pas les moyens, dans l'étendue de sa puissance infinie ;* 4.° *Quand même Dieu parleroit aux hommes, il pourroit, en leur parlant, ne leur pas dire vrai et les tromper;* 5.° *La difficulté de comprendre, par ma raison bornée, les choses que Dieu me pourroit dire ou me révéler, est un motif légitime pour refuser de les croire et de soumettre mon intelligence à ce qu'il me dit.* Je suis assuré que la moindre attention d'une raison saine fera paroître chacune de ces Propositions aussi insoutenables, qu'elles le sont en effet ; et que dans l'opposition avec leurs contradictoires, celles-ci paroîtront d'une clarté et d'une évidence qui sera la lumière même la plus plausible, la plus épurée, et la plus sûre du sens commun.

SECONDE PARTIE,

OU

SECONDE PROPOSITION GÉNÉRALE;

Rien n'est plus raisonnable que de croire que Dieu a dit les choses, quand elles nous sont enseignées de sa part, par un Maître aussi autorisé de Dieu, que l'a été Jésus-Christ.

Cette seconde Proposition générale est appuyée, 1.° Sur la connoissance de ce qu'a été Jésus-Christ, et des miracles qui lui ont été attribués; 2.° Sur la conséquence qu'on en doit tirer, pour juger qu'ils ont été de vrais miracles; 3.° Sur l'insuffisance des raisons qu'on allègueroit pour ne pas se rendre aux preuves des miracles de la Religion Chrétienne.

I. *La connoissance de ce qu'a été Jésus-Christ, et des miracles qui lui ont été attribués*, se tire de trois sortes de témoignages; 1.° Le témoignage en général des auteurs, quoique différens de nation et de religion; 2.° Le témoignage unanime des auteurs et des historiens chrétiens; 3.° Le témoignage particulier des histoires même profanes ou des auteurs payens.

Le premier de ces témoignages au sujet de Jésus-Christ et de ses miracles, fera sans doute impression, touchant ce que nous savons incontestablement et ce qui nous est universellement rapporté de lui.

1.° Jésus-Christ est l'auteur de la Religion que l'on appelle chrétienne ; 2.° Jésus-Christ est celui qui parut au monde dans la Judée, sous les empires d'Auguste et de Tibère, il y a environ dix-sept cents ans; 3.° Il enseigna une doctrine particulière, par laquelle il s'attira et se fit des disciples ; 4.° Jésus-Christ donna ce qu'il enseignoit, comme émané de Dieu même, et comme la parole de Dieu, au nom et de la part duquel il l'annonça et la répandit; 5.° Jésus-Christ est celui qui prétendit autoriser ses enseignemens (je dis, il prétendit ; car je ne veux pas encore dire qu'il l'autorisât en effet,) par divers miracles rapportés de lui, au livre des Evangiles ; comme guérisons des malades, délivrance des possédés, résurrection des morts, etc. 6.° Jésus-Christ est celui de qui les disciples publièrent qu'il s'étoit ressuscité lui-même le troisième jour depuis qu'il étoit expiré par le supplice de la croix ; c'est-à-dire, ressuscité d'une mort infame à une vie glorieuse, comme il l'avoit prédit; 7.° Jésus-Christ est celui dont la résurrection et les autres merveilles ont été depuis publiées; en sorte qu'il a passé dans l'esprit des siens, et même de plusieurs autres, pour un homme extraordinaire et miraculeux : créance qui dans toutes les parties du monde s'est répandue, établie, conservée de plus en plus jusqu'aujourd'hui ; tous articles qui sont de notoriété ; tous articles rapportés également par des historiens sacrés et des historiens profanes : tous articles avoués par les Juifs et par les Gentils, par les ennemis et les amis de Jésus-Christ.

De quoi en effet l'incrédulité la plus opiniâtre pourroit-elle ici disconvenir ? Que Jésus-Christ ne soit pas l'instituteur de la Religion chrétienne ? Avant lui, est-il fait la plus légère mention du Christianisme ? et depuis lui, qui en a douté ? 2. Qu'il n'ait pas paru au monde sous l'empire d'Auguste et sous celui de Tibère ? il a été cité, depuis ce temps-là, par les auteurs chrétiens et par les profanes : et sous quel autre temps placeroit-on celui de sa venue ? Qu'il n'ait pas eu des disciples et des sectateurs ? par quels autres que par eux, la Religion chrétienne auroit-elle commencé ? D'ailleurs les historiens Romains Suétone et Tacite parlent des Chrétiens ; à la vérité en termes injurieux, parce qu'ils n'en connoissoient point le caractère, mais par-là même ils en montrent davantage l'existence. 4. Que Jésus-Christ ne se soit pas donné pour faire des miracles ? Qu'il n'ait pas passé dans l'esprit des siens et de plusieurs autres pour un homme merveilleux ? comment les auteurs chrétiens, qui ont été en si grand nombre dès le temps de ses premiers disciples, l'auroient-ils tous unanimement publié, sans avoir jamais été contredits ? Comment les adversaires de Jésus-Christ l'auroient-ils accusé d'être d'intelligence avec le démon ? Pourquoi l'empereur Julien l'apostat auroit-il en particulier composé un ouvrage, pour montrer que les miracles de Jésus-Christ étoient de faux miracles ? Pourquoi les Talmudistes, n'en pouvant disconvenir, auroient-ils attribué ces miracles au secret qu'il avoit de prononcer le mot *Jéhova* ? Pourquoi les apôtres qui publièrent et répandirent sa

religion, auroient-ils, de sa part et en son nom, publié les miracles qu'ils racontoient de lui, comme des marques authentiques de leur mission et de la doctrine qu'ils annonçoient ?

Il est donc impossible de disconvenir des points que nous venons de rapporter. Aussi ne sache-t-on qui que ce soit, si peu versé dans la connoissance des livres et de l'histoire, qui ait jamais été arrêté ici, ou qui puisse l'être : et si nous en parlons, c'est moins pour en établir la persuasion, qu'afin d'en rappeler la pensée, qui ne sauroit être trop présente à l'esprit, pour la discussion de ce qui reste à dire. Dans cette vue, souvenons-nous toujours que nulle vérité qui regarde les faits, n'est plus certaine que les six ou sept articles dont il s'agit : vu l'autorité unanime des auteurs chrétiens et des auteurs payens ou infidèles, que nous allons encore rapporter l'une après l'autre.

Le second de ces témoignages aura une force particulière, en nous rappelant que les auteurs et les historiens chrétiens ont tous marqué, tous prouvé, ou supposé les faits miraculeux de Jésus-Christ comme incontestables, depuis dix-sept cents ans que le Christianisme est établi. L'incrédulité même le reconnoît : mais elle refuse de s'en rapporter à eux ; disant qu'ils étoient intéressés à raconter ces faits, et à en supposer la vérité, en faveur de la Religion qu'ils professoient.

Cependant fait-on réflexion que la profession qu'ils faisoient du Christianisme étoit la preuve même de la vérité des faits qu'ils avoient reconnue ? D'ailleurs tous les historiens d'une nation ou d'une société par-

ticulière, en méritent-ils moins de créance dans ce qu'ils en ont écrit, parce qu'ils prenoient intérêt à cette société ou à cette nation dont ils faisoient partie? Admettre ce principe, c'est détruire tout d'un coup les histoires les plus authentiques et les plus avérées de chaque nation; puisqu'elles n'ont été principalement et originairement écrites que par des auteurs de la nation même: mais si l'on veut, abandonnons les incrédules pour le présent, à leurs idées écartées ou bizarres. Qu'ils nous apprennent du moins, comment un si grand nombre d'auteurs chrétiens de tous les pays et de tous les temps, s'accordent non-seulement entre eux sur tous les points que nous avons rapportés, mais encore avec le témoignage des historiens profanes, qui en disent assez pour vérifier ce que nous avons avancé.

Le troisième de ces témoignages se tire des endroits des histoires profanes où il est parlé de ce qui a rapport à Jésus-Christ et au Christianisme. Ces endroits sont connus. Il suffit de se les remettre sous les yeux, pour voir qu'ils correspondent aux témoignages des chrétiens, et les fortifient de manière à dissiper tout soupçon d'infidélité. (*)

II. *La conséquence qu'on doit tirer des miracles de Jésus-Christ, est qu'ils ont été de vrais miracles.*

Supposé la vérité des faits que nous venons d'indi-

(*) Voyez Suétone, Tacite, Josèphe, Pline le jeune, Lampridius, Chalcidius, Macrobe, Ammien Marcellin, etc. ainsi que les autres auteurs payens cités dans Tertullien, Origène, Eusèbe, etc.

quer, que peut-il rester de difficulté ? Un seul point : savoir, si les miracles attribués à Jésus-Christ, et qui l'ont fait passer pour un homme miraculeux et divin, sont effectivement de véritables miracles, où bien si ce sont des illusions et des faussetés. Car s'ils sont de vrais miracles, comme il n'y a que Dieu ou ceux qui agissent en son nom qui puissent les opérer ; ce qui se trouvera autorisé par les miracles de Jésus-Christ, autorisera aussi ce qu'il a enseigné de la part de Dieu même : or ce que Jésus-Christ aura de la sorte enseigné, sera précisément ce que Dieu a dit ; et rien ne sera plus raisonnable que de le croire et d'y ajouter foi. Il s'agit donc uniquement d'examiner si les miracles attribués à Jésus-Christ et à ses disciples, sont véritables : or c'est ce qui se montre et se fait sentir par cinq endroits, dont nous ferons cinq articles, et qui sont : 1.° Les réflexions de notre propre raison. 2.° La disposition de ceux qui publièrent ces miracles. 3.° La persuasion de ceux à qui ils furent annoncés. 4.° L'établissement de l'Eglise, fondée sur la persuasion, et sur la vérité de ces miracles. 5.° Le caractère d'autorité qui se trouve par-là dans l'Eglise et la Religion chrétienne.

Art. 1. *Les réflexions de notre propre raison*, sur le caractère des miracles de Jésus-Christ, nous feront rechercher d'abord ce qu'on peut penser en général de plus exact sur des faits miraculeux de la nature de ceux qui sont rapportés dans l'Evangile. Jugera-t-on que de tels événemens puissent être rapportés à d'autres causes, qu'à la toute-puissante vertu du Très-

Haut ? Jugera-t-on que Dieu ait laissé opérer ces merveilles en son nom, sans qu'il les autorisât ; que sans son aveu et sa participation, Jésus-Christ et ses disciples eussent établi dans le Monde, par le secours de tant de prodiges, une Religion nouvelle, une loi sainte, une morale pure, un culte digne de Dieu, et qui ne tend qu'à l'adorer et à le faire adorer ; sans que Dieu même l'ait voulu ? C'est là ce que notre raison dans toute l'étendue de ses lumières ne se persuadera jamais.

En effet, dire avec un petit nombre de prétendus esprits forts, que ces événemens merveilleux étoient peut-être des effets naturels ; le sens commun, l'expérience universelle, et la science la plus solide de tous les temps, se récrient unanimement contre un pareil soupçon ; l'incrédulité même les rejette quelquefois comme incompréhensibles et comme impossibles : ils ne sont donc pas naturels.

Dire avec les Pharisiens, que le démon en est le principe ; on ne peut s'imaginer, que quand il auroit un si grand pouvoir, il l'employât pour faire des prodiges qui tendent à faire servir et adorer Dieu, dont le démon est ennemi.

Dire avec certains Talmudistes, qu'il en faut rapporter la cause au secret qu'avoit Jésus-Christ de prononcer le mot *Jéhova ;* c'est une réponse qui fait rire les incrédules mêmes. Si elle méritoit quelque discussion, on demanderoit de qui Jésus-Christ et ses disciples ont tenu cet admirable secret ? Si c'est de Dieu, il les a donc autorisés à opérer des merveilles

en son nom ; si ce n'est pas de Dieu, comment un si beau secret n'a-t-il jamais été communiqué à d'autres ? Comment s'est-il perdu, ou comment Dieu l'a-t-il laissé pratiquer contre son gré, et sans qu'il y ait mis nul empêchement ? A ces bizarres imaginations, nous sentons notre raison se soulever d'indignation et de mépris : elle ne peut donc écouter le moindre doute sur la vérité des miracles attribués à Jésus-Christ et aux siens, qu'en faisant retomber le doute même sur la certitude des faits qu'elle voudroit de nouveau rappeler à son examen. On y consent ; qu'elle en recommence donc tant qu'il lui plaira la critique la plus judicieuse.

Mais à la première vue des miracles de l'Evangile, il se présente naturellement une réflexion à l'esprit : c'est qu'ayant été fréquens, sensibles et publics ; s'ils ne sont point arrivés tels qu'on les croit dans la Religion chrétienne, ce sont non-seulement d'énormes mensonges, mais encore des impostures grossières. Il n'y a point de milieu : ou c'est la vérité même, ou c'est l'imposture même.

L'alternative mérite attention. C'est imposture évidente, s'il n'est pas vrai, par exemple, qu'en divers endroits de la Judée, Jésus-Christ ait guéri fréquemment et subitement un grand nombre de malades, et qu'il ait délivré avec la même promptitude et la même facilité, beaucoup de gens possédés du démon : c'est imposture évidente, s'il n'est pas vrai qu'il ait ressuscité Lazare, mort depuis quatre jours, à la vue d'une nombreuse quantité de personnes, parmi les

quelles étoient plusieurs des plus considérables de Jérusalem : imposture évidente, s'il n'est pas vrai que, dans le désert, il ait nourri cinq mille hommes, seulement avec cinq pains et quelques poissons : s'il n'est pas vrai encore, qu'aux yeux du public, des Pharisiens et d'autres de ses adversaires, il ait donné la vue à un homme né aveugle : s'il n'est pas vrai, qu'à sa mort sur la croix, le voile du temple se fendit de haut en bas, que les tombeaux s'ouvrirent, que des morts ressuscitèrent, que le soleil s'éclipsa d'une manière inouie jusqu'alors : s'il n'est pas vrai de même, que Jésus-Christ ayant expiré, ceux qui l'avoient fait mourir mirent des gardes à son tombeau, pour empêcher ses disciples d'enlever son corps, et pour ôter ainsi l'occasion de laisser croire qu'il s'étoit lui-même ressuscité, comme on savoit que de son vivant il l'avoit prédit : s'il n'est pas vrai que malgré toutes ces précautions, le tombeau se trouva vide trois jours après sa mort, et lui ressuscité ; apparoissant pendant quarante jours aux siens, qui publièrent l'avoir vu effectivement ressuscité, et plusieurs fois et en diverses manières et sensiblement ; ayant conversé et mangé avec lui ; l'ayant vu, l'ayant approché ; et cela, jusqu'au jour qu'ils le virent sensiblement et de leurs propres yeux monter au ciel, étant tous réunis et présens à ce spectacle.

Autre imposture grossière, et qui iroit même jusqu'au suprême degré d'impudence : s'il n'est pas vrai que dix ou douze jours après, vers la fête de la Pentecôte, les apôtres annoncèrent ces merveilles ; opé-

rant d'autres merveilles et se faisant entendre à des gens de toutes sortes de nations et de langages, qui ne se lassoient point d'admirer un prodige si nouveau. Si, dis-je, ces miracles et tant d'autres de même caractère, ne se sont pas véritablement opérés tels qu'ils sont énoncés dans l'Evangile, l'histoire qui en est faite est la plus effrontée, la plus impudente même, et la plus grossière qui ait jamais paru ; contenant des faits sensibles et palpables, publics et notoires, aisés à vérifier, plus aisés encore à démentir. Par-là même s'ils n'eussent pas été vérifiés, ou qu'ils eussent été démentis, ce qui étoit naturel, il est impossible à toute la raison humaine, de juger qu'ils eussent jamais été admis pour vrais, et reconnus constamment pour certains, par des hommes qui fissent quelque usage de leur raison.

Je le répète donc, et je demande encore, en cas que ce soient des mensonges évidens et des impostures grossières ; comment ont-ils été publiés si authentiquement, si universellement, par ceux qui les annoncèrent d'abord ? Comment ont-ils été crus, et crus avec tant de fermeté par ceux à qui ils furent d'abord annoncés ? C'est la disposition des uns et des autres, que nous allons considérer.

Art. 2. *La disposition et la détermination de ceux qui d'abord publièrent les miracles attribués à Jésus-Christ*, ne feront ici l'objet de notre considération, que par des réflexions générales.

Premièrement : comment les miracles de Jésus-Christ, s'ils n'eussent été véritablement opérés ; au-

roient-ils été publiés avec une si grande détermination par les apôtres ou premiers disciples de Jésus-Christ : gens de la lie du peuple ; sans nom, sans étude ; sans éloquence ; qui ne gagnoient à les publier, que l'opprobre, les tourmens et la mort ? Comment auroient-ils renoncé aux préjugés où ils avoient été élevés, pour suivre et pour répandre les enseignemens d'un homme crucifié, qui n'avoit pu les attirer que par des espérances flatteuses ? Or n'auroient-ils pas trouvé que ces espérances étoient évidemment fausses ; et n'en auroient-ils pas été détrompés absolument, si Jésus-Christ, depuis son crucifiement, ne fût pas ressuscité ? Comment auroient-ils publié si haut, si clairement, en tant de lieux et avec tant de circonstances, les mêmes choses, les mêmes faits, les mêmes merveilles ; sans qu'aucun d'eux se démentît, se coupât ou se dédît en rien ; s'exposant constamment aux supplices et à la mort, pour soutenir comme vrai ; comme indubitable, tout ce qu'ils avançoient ; tandis que leur conscience leur eût reproché qu'ils publioient un impudent mensonge ?

Les tourmens de la question, selon la remarque d'un auteur moderne, extorquent la vérité de la bouche des plus scélérats ; quand même ils ont le plus grand intérêt à la cacher, pour cacher leurs crimes : et ici, des tourmens encore plus atroces n'auroient jamais pu tirer de la bouche des premiers disciples de Jésus-Christ, l'aveu d'aucune des impostures ou des chimères que l'incrédulité suppose qu'ils publioient ? Cela est-il possible ; et la raison se le persuadera-t-elle jamais ?

Mais ne seroit-ce point la vanité qui les fait parler, pour avoir la gloire de se faire écouter sur des faits mystérieux? Etrange gloire, incompréhensible vanité, d'honorer pour son chef un homme mis au supplice infame de la croix, où il est expiré entre deux brigands! La vanité est incapable de suivre une telle voie : sa nature est de chercher à plaire aux personnes distinguées par leur grandeur, leur science, leur pouvoir, leur esprit; au lieu que les apôtres enseignoient des choses capables uniquement de révolter les grands et les savans, ou même de soulever leur indignation naturellement.

N'est-ce point dans les premiers disciples de Jésus-Christ, un sentiment de vengeance contre les Juifs, qui avoient condamné leur maître à la mort? Mais pourquoi se vengeroient-ils de ceux qui leur auroient rendu le plus grand service, en les détrompant au sujet de celui qui leur avoit fait accroire qu'il ressusciteroit, et qui pourtant ne seroit point ressuscité? Bien loin d'avoir en ce cas aucun sujet de vengeance, ils ne pouvoient que leur savoir gré de ce que, par leur moyen, ils perdoient la fausse confiance qu'ils auroient eue en Jésus-Christ, après avoir été attachés à lui si mal à propos durant sa vie.

Ne seroit-ce pas du moins une extravagance, une folie, une frénésie? Mais la folie, par sa nature, aussi bien que la vanité, se diversifie en autant de têtes qu'il y en a qu'elle trouble? A-t-elle jamais fait ou pu faire extravaguer tant de personnes si différentes, d'une manière si uniforme sur les mêmes faits, avec

les mêmes circonstances, professant également les mêmes maximes, pratiquant unanimement une même morale, laquelle d'ailleurs s'est trouvée la plus pure et la plus sainte, la plus judicieuse, et la plus utile pour la société humaine, dont on eût jamais entendu parler? Ceux qui seroient capables de juger, dans ces circonstances, que les premiers prédicateurs de l'Evangile extravaguoient, ne seroient pas eux-mêmes éloignés de l'extravagance.

Art. 3. *La persuasion de ceux à qui les miracles de Jésus-Christ furent annoncés d'abord*, rendra plus sensible ce que nous venons de dire. En effet, quand les disciples de Jésus-Christ, qui annoncèrent les premiers l'Evangile, auroient été des gens entêtés ou fanatiques, orgueilleux ou vindicatifs, des insensés même et des extravagans; comment ces vices ou défauts si manifestes en eux, n'auroient-ils point été universellement reconnus et méprisés, haïs, détestés, et punis d'une manière à en exterminer la réalité et le souvenir?

Comment auroient-ils persuadé, contre la notoriété publique, qu'ils ont vu ce qu'ils n'ont pas vu et ce qui étoit public : par exemple, que Jésus-Christ avoit nourri au désert cinq mille personnes, avec cinq pains seulement et deux poissons; qu'il avoit ressuscité Lazare, mis au tombeau depuis quatre jours, à la vue des habitans de Jérusalem? Comment, au temps de la fête de la Pentecôte, attestant la vérité de la résurrection de Jésus-Christ et de ses autres miracles, auroient-ils persuadé à cette foule de monde qui les

écoutoit, qu'actuellement ils parloient toute sorte de langues, et opéroient eux-mêmes de nouveaux miracles? Or n'étoit-ce pas une confirmation des autres merveilles qu'ils publioient, et dont ils prenoient à témoin ceux mêmes qui les écoutoient, à qui ils rappeloient le lieu, le temps, l'espèce, et toutes les autres circonstances des faits arrivés à la vue de la multitude? D'ailleurs ils prêchoient ces choses en tous lieux, à découvert, sans détour, sans ambiguité, les exposant à l'examen de tous.

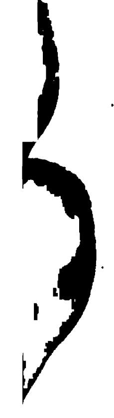
S'ils eussent publié des impostures grossières, comme l'incrédulité est obligée de le supposer, seroient-ils venus à bout d'attirer et de convertir les esprits à leur opinion; leur faisant prendre pour vérité incontestable ce qui auroit été au fond une pure chimère ou un mensonge évident? Il faut renverser et confondre toutes les idées et les notions de notre intelligence, pour imaginer rien de semblable. Il est impossible, encore une fois, de juger que les disciples de Jésus-Christ eussent jamais persuadé à d'autres ce qu'ils annonçoient, s'ils ne l'avoient vérifié soit par le témoignage de ceux qui avoient vu comme eux ces merveilles, ou par quelques nouveaux miracles qu'ils opéroient eux-mêmes, et qui confirmoient les premiers. Non-seulement ils persuadent ce qu'ils annoncent; mais encore ils mettent cette persuasion bien avant dans l'esprit et dans le cœur d'un grand nombre de personnes raisonnables et sensées, qui avoient le plus grand et le plus sensible intérêt à ne se pas laisser persuader à faux, puisque tout le fruit de leur per-

suasion en ce monde, n'étoit que la disposition à souffrir et à mourir pour la cause de leur religion. Cependant des hommes savans, des esprits profonds, d'habiles philosophes dont nous avons encore les écrits, et qui se convertirent d'abord au Christianisme, tels que les Polycarpes, les Justins, les Irénées, se seroient-ils laissé tromper grossièrement, sur des faits aisés à éclaircir; et cela aux dépens de leur repos et de leur vie; prenant si délibérément des illusions, pour des réalités; des fables, pour des faits notoires; des impostures faciles à découvrir et à confondre, pour des preuves sans replique? La chose est-elle compréhensible? Elle le sera encore moins par les réflexions de l'article suivant.

ART. 4. *L'établissement de la Religion et de l'Eglise chrétienne, fondée sur la persuasion et sur la vérité des miracles de Jésus-Christ*, est capable seul et par lui-même de fixer un esprit judicieux, qui n'auroit pas le goût ou le loisir d'entrer en de plus grandes discussions. Si les faits miraculeux qu'on rapporte de l'Evangile sont vrais, la Religion chrétienne est manifestement autorisée de Dieu; s'ils ne le sont pas, et qu'au contraire ce soit des faussetés évidentes ou des impostures grossières, voici, en sa faveur, un nouveau miracle plus incompréhensible que les autres: c'est que la créance s'en soit établie, confirmée, répandue constamment de siècle en siècle, depuis plus de dix-sept cents ans, d'une région à l'autre jusques aux extrémités de la terre, par une société appelée de son nom la Religion ou l'Eglise chrétienne; la-

quelle, depuis qu'elle a paru, a toujours réuni dans son sein elle seule plus de savans hommes, plus d'esprits cultivés en toute sorte de connoissances, et en particulier plus de critiques exacts, que toutes les autres sociétés de religion dans l'Univers. Se pourroit-il bien faire, que tant d'hommes habiles et judicieux, tant de génies sublimes et profonds, eussent été la dupe des miracles faux de Jésus-Christ, qu'on leur auroit fait prendre pour de véritables miracles? Comment depuis si long-temps n'auroient-ils pas aperçu par eux-mêmes, ou découvert par les autres, que les preuves de ces miracles n'étoient pas assez claires, assez solides, assez constantes? Comment, au contraire, tous en si grand nombre, tous en des pays si divers, tous en des nations si opposées de goût et de sentiment, tous en des siècles si éloignés les uns des autres, se sont-ils réunis à croire ces miracles, à en prouver la vérité comme incontestable, à réfuter comme frivoles et insoutenables les objections de l'incrédulité et du libertinage? Les hommes les plus éclairés se trouveroient donc les plus aveugles? les plus savans se trouveroient les plus ignorans? les plus judicieux et les plus circonspects seroient devenus les plus propres à prendre le change, et à le prendre grossièrement, dans une matière si intéressante pour eux, et si importante pour tous? Ne seroit-ce pas là un miracle plus incompréhensible que ceux qu'on refuseroit de croire?

Quand une erreur, dit-on, est une fois établie et devenue commune, on s'y tient sans l'examiner, et



l'on se fait même un point de sagesse de ne pas contrarier le sentiment commun. Il est vrai ; mais l'objection, toute spécieuse qu'elle est, renferme pourtant en elle-même sa propre réfutation. Car il ne s'agit pas de savoir ici, comment on demeure dans une erreur commune ; mais de savoir comment ce qu'on supposeroit une erreur, et qui auroit été une erreur toute nouvelle et nullement établie, et une erreur grossière, dangereuse, et très-funeste, auroit pu s'établir parmi de savans hommes, d'habiles philosophes, des esprits judicieux, de la meilleure trempe d'esprit, et du discernement le plus exact. Bien plus, il faut savoir comment elle se seroit établie, malgré les obstacles de l'éducation, des préjugés, des passions, des maximes du monde, et de la sensualité qui s'opposoient à elle. Or cet établissement, comment s'est-il fait? comment a-t-il pu se faire? Voilà le miracle, au cas que l'opinion des miracles de Jésus-Christ fût une erreur, et une erreur grossière, qui n'auroit eu pour principe qu'un impudent mensonge.

D'ailleurs, il est vrai qu'on demeure souvent dans une erreur devenue commune, sans l'examiner ; c'est ainsi qu'on demeure, sans réflexion, dans le Paganisme et dans le Mahométisme : mais ce n'est pas ainsi que sont demeurés dans le Christianisme, les saints Pères et les Docteurs qui l'ont suivi. Ils en ont exposé les principes, et recherché les fondemens ; ils en ont laissé reconnoître la vérité à tous ceux qui ont bien voulu, sur ce point, faire usage de leur raison; ils les ont exhortés à ne rien donner là-dessus à la

prévention ni à l'intérêt. Ils ont aidé et conduit comme par la main, les fidèles qui ont eu le juste soin de s'instruire, pour se convaincre eux-mêmes des motifs qui déterminent à croire, pour satisfaire leur sainte curiosité, fixer leur incertitude, et donner à leur conscience une sage et ferme tranquillité. Tous, quand ils l'ont bien voulu, se sont eux-mêmes assurés, autant que le comporte la prudence, qu'ils étoient dans la bonne voie, parce que leur Religion avoit un établissement miraculeux.

C'est de quoi une foule de savans hommes et de solides esprits parmi les Chrétiens ont fait la plus exacte discussion dans tous les temps, et en particulier dans le nôtre; où l'incrédulité ayant fait de nouveaux efforts, a été réprimée par de nouvelles réfutations. Ils ont vu les difficultés qu'on proposoit, et ils les ont éclaircies; ils ont écouté les objections, et ils y ont satisfait; ils ont pris les choses dans leur origine, et les ont conduites pied-à-pied jusqu'aux conséquences les plus essentielles, qui regardent les preuves et la pratique de la Religion établie et répandue depuis Jésus-Christ.

Dans quelle autre religion, je dis plus, dans quel système de religion imaginé à plaisir, osera-t-on et pourra-t-on se mettre à l'épreuve de la critique la plus sévère, et de la suite la plus précise des conséquences légitimement tirées? Chose singulière, et qui mérite attention : que le libertinage de créance, avec la prétendue Philosophie dont il fait parade depuis un temps, n'ait pu imaginer un système de religion aussi sou-

tenu, et qui ne se démente par mille endroits ; au lieu que rien n'est plus suivi ni plus simple, que le plan de la Religion chrétienne, appuyé sur l'établissement et sur la propagation du Christianisme.

C'est aussi sur cet établissement et cette propagation du Christianisme, parmi les nations les plus éclairées du côté de l'esprit et les plus réglées du côté des mœurs, que la prudence la plus judicieuse trouvera toujours de quoi se déterminer et se fixer. Car enfin, quand je ne serois pas capable par moi-même de discuter la vérité des faits miraculeux qui ont servi à l'établissement et à la propagation de la Religion chrétienne, il m'est toujours évident qu'ils ont été crus et admis pour vrais par l'autorité la plus grande et la plus respectable qui soit et qui ait jamais été. Pour considérer de plus près le caractère de cette autorité, faisons-en un article particulier.

Art. 5. *L'autorité qui se trouve dans la Religion et l'Église chrétienne*, est le motif le plus universellement proportionné à la capacité de toutes sortes d'esprits, pour demeurer persuadés qu'on ne peut méconnoître sa vérité sans une manifeste imprudence. Quelle est donc cette autorité de l'Église? C'est, avons-nous dit, cette réunion de tant d'hommes savans et judicieux, d'esprits sublimes et profonds, de tous les temps, de tous les pays, de toutes les nations les plus cultivées en toutes sortes de connoissances ; qui ont cru véritables les faits miraculeux sur lesquels se fonde la Religion chrétienne. Car si je veux me conduire avec prudence et sagesse, je me dois dire à moi-même :

L'affaire de la Religion est pour moi en particulier, comme pour tous les hommes en général, l'affaire la plus importante de la vie. Il s'agit de servir Dieu comme il mérite, et comme il lui plaît d'être servi. Il peut faire mon bonheur ou mon malheur pour une éternité, étant infiniment puissant comme il est infiniment saint. Il faut donc, en cette affaire, prendre un parti où je n'aie rien à me reprocher devant lui; et où lui-même, s'il se peut, il n'ait rien à me reprocher : c'est-à-dire, qu'en ce point, indépendamment de tout autre intérêt, il faut prendre le parti le plus prudent, et tel que la sagesse même le choisiroit dans une affaire dans laquelle de côté ou d'autre il s'agiroit de ce qu'il y a au monde de plus important, par rapport à l'honneur, aux biens, et à la vie même.

Je suppose donc qu'en pareille conjoncture, on trouvât de part et d'autre des difficultés qu'on ne sauroit éclaircir par soi-même. On a recours aux jurisconsultes, aux docteurs les plus versés dans l'affaire dont il s'agit : si on les trouve encore partagés d'opinions, A quoi s'en tenir ? Sans doute, au plus grand nombre de ceux qui se trouvent réunis dans le même sentiment et dans le même point de vue. Si dans une centaine, par exemple, j'en trouvois trente réunis pour une opinion, et soixante et dix partagés en dix ou douze autres opinions différentes, il est évident que le sentiment des trente seroit alors le plus grand nombre auquel la prudence exige absolument qu'on s'attache. (N. 93, 95.)

C'est le cas dont il s'agit, sur le parti qu'on doit prendre dans le choix de la Religion. Vous vous défiez vous-même de vos propres lumières; ce n'est pas sans raison : il faut donc vous déterminer par la voie de l'autorité. Car enfin il faut prendre ici un parti; puisque refuser d'en prendre aucun, c'est refuser de prendre le véritable, ou le plus vraisemblable; et refuser de prendre le parti qui doit véritablement ou le plus vraisemblablement nous conduire à Dieu, c'est nous rendre manifestement coupables à ses yeux. Or de quel côté est ici l'autorité la plus grande, la plus palpable et la plus sensible, sinon du côté du Christianisme ?

Par rapport à son ancienneté, il subsiste depuis plus de 1700 ans; et il subsistoit même auparavant, par les promesses et les figures qui en avoient été données au peuple de Dieu, en remontant jusqu'au commencement du monde. Par rapport à l'étendue, il s'est établi dans toutes les contrées de la terre. Par rapport aux mœurs, il s'est fait respecter et même admirer en tous lieux, dans la vertueuse conduite de ceux qui ont suivi ses maximes pour y conformer leur vie. Par rapport à l'esprit et à l'intelligence de ceux qui en ont fait profession; que peut-on comparer à la quantité de génies sublimes et de savans hommes qui ont fait, en tous les siècles et en toutes les nations du monde, la gloire du Christianisme ?

De tous ceux qui en ont examiné les fondemens avec attention, et qui en ont écrit ou parlé dans les règles d'une exacte critique, il ne s'en trouve pas un

contre cent, qui aient révoqué en doute les faits miraculeux auxquels il rapporte son établissement. De plus, ceux qui en veulent disconvenir se trouvent partagés entre eux, presque en autant d'opinions que de têtes différentes. Les uns admettent un Dieu, mais qui ne pense à rien des choses d'ici-bas; les autres admettent un Dieu qui y pense, mais sans y prendre intérêt. Ceux-là disent qu'il n'exige nul culte des hommes; ceux-ci, qu'il en exige quelqu'un, mais sans déterminer ni prescrire lequel.

Dans la supposition d'un culte nécessaire, les uns le fixent à ce qui est autorisé par la loi de chaque prince ou de chaque état; les autres l'attachent à la conscience ou au gré de chaque particulier. Parmi ceux qui ne peuvent se défendre de reconnoître Jésus-Christ, les uns tiennent qu'on doit soumettre la raison à ce qu'on lit dans son Evangile; les autres prétendent qu'il ne faut rien admettre de ce qui ne leur paroît pas s'accorder avec la raison. Au milieu de ces systèmes de religion et de tant d'autres différens, ils ne conviennent en rien; sinon d'abandonner la Religion aux fantaisies, aux faux jugemens, aux passions étranges, auxquelles eux et tous les hommes sont sujets; et par conséquent à une variété prodigieuse, incapable de former aucune légitime autorité.

Du moins est-il évident qu'on ne trouve point en eux l'uniformité des principes, la clarté des maximes, la suite du raisonnement, la justesse des conséquences, la précision des réponses, la connoissance entière de toutes les difficultés qu'on peut opposer à leur opi-

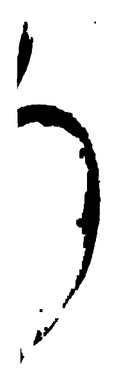
nion, en un mot la profondeur de l'intelligence et l'étendue du savoir que nous admirons dans les saints Pères et les Docteurs de l'Eglise : on trouve encore moins dans les premiers, l'équité des sentimens, la régularité des mœurs, et la sainteté de vie que l'on a vues de siècle en siècle dans ce grand nombre de savans hommes et de sublimes esprits que le Christianisme révère pour ses maîtres, et qui ont rendu témoignage à la vérité des faits miraculeux de l'Evangile. Or je le demande, quelle autorité est plus respectable et plus authentique, plus sensible et plus avérée, et à laquelle on doive plus déférer par les règles de la prudence la plus parfaite ?

Si donc vous examinez le caractère de la Religion chrétienne, son établissement, sa propagation, ses miracles, le nombre de ses martyrs, la sainteté de ses maximes, son utilité pour la sûreté de la société humaine, ses ressources pour la tranquillité de la conscience de chaque particulier, sa durée dans tous les temps, sa propagation dans toutes les parties du monde ; vous apercevrez bientôt, que la raison et la sagesse ne peuvent rien trouver de plus digne d'elles, que ce parti. Si vous craignez de vous en rapporter à vos propres lumières, une juste autorité vous offre son secours : livrez-vous à elle. Et quelle est cette autorité ? Je le répète ; c'est la plus authentique qui soit et qui ait jamais été au monde. Nulle suite ou même nul système d'opinions n'a jamais réuni tant de grands, de solides, et de savans esprits, si différens de siècles, de pays et de nations, que la Religion chrétienne,

Une telle autorité n'est-elle pas ce qu'on appelle le sens commun ? La prudence la plus haute et la plus circonspecte, peut-elle ne pas se ranger de ce côté-là ? Or la prudence étant le premier mobile de toute judicieuse conduite, l'ame de toutes les vertus, et une participation sensible de la divine sagesse, n'est-ce pas la lumière de Dieu même qui nous conduit et nous amène au Christianisme ?

D'ailleurs quelle douce sécurité pour un esprit et un cœur droit qui cherche véritablement Dieu, d'être par-là en état de lui dire : Seigneur, il m'a été clair, par les premiers rayons de la lumière naturelle, que la prudence a dû régler ma conduite pour le choix d'une Religion, qui étoit l'affaire essentielle de ma vie ; et il m'a été également clair, que la prudence ne trouvoit, en matière de Religion, rien de comparable aux raisons et à l'autorité qui m'ont porté à embrasser le Christianisme. C'est donc vous qui m'y avez porté, selon les règles de la prudence et de la lumière naturelle du bon sens : c'est donc à vous de m'y affermir par l'onction intime de votre grace, pour m'aider à en remplir les devoirs et à m'en faire goûter les fruits.

III. L'insuffisance des difficultés et des raisons qu'on allègueroit pour ne pas se rendre aux preuves des miracles de la Religion chrétienne, se montre par cinq endroits, qui sont, 1.° L'imprudence de rejeter des faits avérés ; sous prétexte qu'ils ne sont pas crus de tous. 2.° La réfutation des objections qu'on voudroit former contre ces faits. 3.° L'impression que doit faire sur un esprit raisonnable, l'attention à la



suite des preuves et à l'enchaînement des propositions qui montrent la vérité de ces faits. 4.° L'obligation indispensable de faire cette attention. 5.° L'éclaircissement de deux difficultés particulières, proposées communément sur ce sujet.

Art. 1. *L'imprudence de rejeter des faits avérés, sous prétexte qu'ils n'ont pas été crus de tous*, n'est pas excusable, comme se l'imaginent quelques-uns; il s'en faut bien. Si l'on ne peut se dispenser de se rendre aux preuves des vérités établies jusqu'ici, en vain demandera-t-on comment il est arrivé qu'un si grand nombre de gens ne s'y soient pas rendus? Combien de Juifs et de Gentils, dit-on, étoient-ils à portée de voir ou de vérifier les miracles, qui selon nous ont servi de motifs aux premiers Chrétiens, pour embrasser leur religion? Les autres ayant les mêmes motifs et la même évidence, n'auroient-ils pas embrassé le même parti?

Cette réflexion, dis-je, qui paroît spécieuse à quelques-uns, paroîtra frivole à ceux qui la regarderont de près. En effet, demander pourquoi tous ceux qui ont vu ou pu voir les miracles de Jésus-Christ et des apôtres, ne les ont pas crus et ne s'y sont pas rendus, c'est demander pourquoi il est au monde des hommes imprudens? Pourquoi ils prennent un mauvais parti, en des affaires de conséquence? Pourquoi la plupart des gens suivent plutôt la passion que le devoir? Il ne s'agit pas ici de montrer ou de justifier la raison de ceux qui n'en ont point, ou qui ne la suivent pas; il s'agit de montrer, comme nous l'avons fait, que la

raison et la prudence exigeoient évidemment qu'on prît le parti de croire les miracles de Jésus-Christ, en les examinant dans les circonstances que nous avons marquées.

Mais pour les examiner de la sorte, il faut du soin; il faut de la détermination à chercher la vérité, et à en suivre les traces, quelque part qu'elles nous conduisent; il faut être content de la trouver dans les sujets mêmes où elle contrarie notre goût, nos intérêts, nos inclinations naturelles, que la plupart des hommes sont portés à satisfaire, sans vouloir rien écouter de ce qui y seroit opposé. Or avec cette simple réflexion, la difficulté de l'objection disparoît.

On voit tous les jours des personnes qui négligent leurs affaires temporelles et des intérêts importans par rapport à la vie présente, parce qu'ils sentent qu'il leur coûteroit du soin à les étudier, de la peine à les ménager; et cette peine, ils ne la veulent pas prendre. D'autres savent qu'ils se feront mal, et s'attireront de violentes douleurs, en se permettant un plaisir sensuel; et la passion du plaisir présent l'emporte sur le repentir qu'ils savent qui s'ensuivra, mais auquel ils ne veulent pas faire d'attention. Le commun des hommes vivent comme s'ils ne devoient jamais mourir, quelque essentiel qu'il soit pour eux de prendre des précautions là-dessus. Ils manquent à le faire, pourquoi? Parce que la simple pensée de la mort les chagrine et les déconcerte. Les libertins ou prétendus esprits forts, dans l'incertitude où ils veulent être d'une autre vie, ne daignent pas seulement peser les



raisons qui pourroient les éclaircir : ils aiment mieux affronter le danger d'une éternité malheureuse ; parce que cette idée donneroit un frein à leurs désirs, à leur cupidité, ou à leur nonchalance, à quoi ils veulent se livrer.

C'est en cela même, pour le dire en passant, qu'on voit avec compassion que les libertins ne font aucun usage de leur raison, en s'imaginant qu'après cette vie ils ne seront plus rien. S'ils la consultoient à l'abri de leurs passions, elle leur apprendroit que pour juger raisonnablement qu'ils cesseront d'exister après leur mort, et qu'ils n'auront plus la capacité de sentir ni plaisir ni douleur, (capacité dont ils sont actuellement en possession,) il faut absolument prouver avec une entière évidence, que leur être, qui subsiste avec telle et telle qualité, sera anéanti ; car jusqu'à ce qu'ils en aient donné des preuves incontestables, la raison veut qu'ils croient que puisqu'ils existent actuellement pensant et voulant, ils existeront encore tels après leur mort ; parce que le changement qui arrive au corps lorsque l'on meurt, n'est point un anéantissement de ce corps. Ce n'est donc point une preuve que leur être actuellement capable de penser, et d'être heureux ou malheureux, sera anéanti. C'est donc avec une extrême témérité, qu'ils se déterminent à croire qu'il n'y aura point d'autre vie, puisque à peine peut-on en former un doute très-léger ; et même qui est évidemment mal fondé, dans les principes les plus plausibles de la raison naturelle ; indépendamment des lumières de la révélation. Revenons à notre sujet principal.

Il n'est donc pas étonnant qu'un grand nombre de personnes aient manqué d'embrasser le Christianisme, malgré ce qu'ils savoient ou pouvoient savoir des miracles qui l'autorisoient, et malgré les raisons et les motifs qui faisoient une juste impression sur tant d'autres. La haine des Juifs contre Jésus-Christ qu'ils avoient mis injustement à mort, et dont le souvenir devoit troubler leur conscience, leur suffisoit pour ne pas vouloir trouver admirable et adorable ce qu'ils avoient voulu juger odieux et détestable. Le mépris qu'avoient les Gentils, et surtout les Romains, pour tout ce qui venoit des Juifs, qu'ils regardoient comme une nation pleine de superstition et d'extravagance en matière de religion, fournissoit à leur orgueil le prétexte de ne pas seulement prendre la peine de s'informer des miracles opérés parmi les Chrétiens, qui, dans ces premiers temps, étoient souvent confondus avec les Juifs; les apôtres étant originaires de cette nation.

Au reste, dès ce temps-là même, ne sont-ce pas les Juifs et les Gentils qui embrassèrent le Christianisme, et qui se laissèrent persuader par les miracles? Les premiers Chrétiens qui se convertirent, qu'étoient-ils, avant leur conversion, sinon Juifs ou Gentils? Il est plus surprenant de ne pouvoir douter de leur changement, vu les préventions de leur religion et de leur éducation, que de voir les autres ne pas les imiter en ce point.

Car enfin, rien n'est moins naturel ni plus surprenant, que de prendre un parti opposé à l'orgueil, à la sensualité, aux passions, aux commodités de la

vie et à la vie même : et c'est le parti que prenoient ceux qui se rendoient à la persuasion et à la vérité des miracles de Jésus-Christ, publiés par ses disciples. C'est le parti qui obligeoit l'orgueil humain à adorer un homme expiré par l'ignominieux supplice de la croix ; à soumettre la curiosité de l'esprit et les lumières de l'intelligence, aux mystères incompréhensibles de notre Religion ; à recevoir pour maxime, de renoncer aux plaisirs, de mortifier sa chair, de faire pénitence, de se combattre, de se vaincre, de se renoncer soi-même ; d'exercer une invincible patience dans les persécutions qu'attiroient alors la profession du Christianisme ; de braver les menaces des souverains, la cruauté des tyrans, l'horreur des plus affreux supplices ; de mépriser la mort, jusqu'à l'attendre à tout moment avec résignation et tranquillité, et même avec douceur et avec joie. Or afin d'embrasser ce parti, combien falloit-il être convaincu que c'étoit le meilleur, ou plutôt le parti nécessaire au salut éternel ? Et pour vouloir bien s'en laisser convaincre, combien falloit-il de droiture d'ame, de docilité d'esprit, de fermeté de courage, vu l'énorme répugnance qu'éprouve la nature à de pareils objets ? Quelle vertu divine ne devoit pas agir, non-seulement dans les miracles extérieurs et sensibles, mais encore dans le miracle intérieur, qui rendoit des hommes capables d'une force si inouie et si miraculeuse ?

Au contraire, pour ne pas croire, et ne vouloir pas se laisser persuader des choses que la nature abhorre, quelque certaines qu'elles soient d'ailleurs, il ne faut

que suivre la pratique journalière des hommes. Rien est-il plus commun parmi eux, que de détourner la vue et l'attention de tout ce qui doit les contraindre et les humilier? à plus forte raison, de ce qui doit les confondre, les anéantir, au jugement et au sentiment purement humain et naturel? Il n'y a donc aucun lieu de s'étonner, que tous n'aient pas cru l'Evangile, et n'aient pas été persuadés des miracles de Jésus-Christ et de ses apôtres.

Pour le faire, il falloit, comme nous l'avons déjà dit, le vouloir; pour le vouloir, il falloit du courage; et pour avoir ce courage, il falloit se détacher de l'amour du monde, du goût des plaisirs, de la jouissance des objets présens et sensuels: on n'y étoit pas disposé. D'un autre côté, il falloit du soin, de l'attention, de la réflexion, pour écarter les préjugés de l'enfance, les maximes du monde, les jugemens appuyés sur la coutume, sur l'autorité, sur l'exemple de ceux qu'on avoit intérêt de ménager. Il falloit aimer la vérité pour elle-même, pour la suivre et pour s'y laisser conduire aux dépens de ce que l'on avoit de plus cher. C'est à quoi la plupart des hommes ne vouloient pas alors se livrer; comme la plupart ne le veulent pas encore aujourd'hui.

Qu'on parle aux personnes que l'habitude, l'ambition ou l'intérêt ont engagées dans les partis les plus insoutenables, surtout en matière de religion; qu'on parle à plusieurs de ceux-mêmes qui font profession de la véritable religion, d'en observer les maximes, de ne servir que Dieu, et de ne vivre que pour lui:

daignent-ils seulement écouter ce qu'on leur dit là-dessus de plus judicieux et de plus avéré ? Rien n'est plus évident que les motifs qui doivent nous porter de ce côté-là : cependant, combien peu de personnes s'appliquent à les connoître et à les découvrir ? Combien peu y en a-t-il, qui, les ayant aperçus, s'en laissent persuader ; ou qui, en étant persuadés, prennent le parti de se conduire conformément à leur persuasion ? C'est de quoi nous rendre sensible le point qu'il s'agissoit de montrer ici : que le grand nombre de personnes qui savoient ou pouvoient savoir la vérité des miracles de Jésus-Christ sans avoir embrassé sa Religion, ne doit en rien affoiblir les raisons que nous avons d'en être convaincus, et d'agir en conséquence de notre conviction : c'est ce qui recevra encore un nouveau jour, par la considération de l'article suivant.

Art. 2. *La réfutation des objections qu'on formeroit contre les preuves qui établissent les faits miraculeux du Christianisme*, doit nous rappeler d'abord, et nous rendre présens à l'esprit, les principes qui servent à en établir la vérité, pour n'y rien admettre de suspect.

1.° *Les miracles ou faits miraculeux sont des événemens contraires à l'ordre et au cours de la nature établi de Dieu.* Il ne paroît pas qu'on puisse être arrêté à cette définition, pour peu qu'on entende les termes. On ne le sera pas je crois davantage à celle-ci : 2.° *Dieu peut, quand il lui plaît, en des occasions particulières, changer l'ordre qu'il a établi, en général, pour*

le cours de la nature dont il est l'auteur. Celui qui est maître absolu et souverain d'un ouvrage, peut le faire, le détruire, ou le changer comme il lui plaît : sans quoi évidemment il n'en seroit pas le souverain maître ; ce qui est contre la supposition, et contre la notion ou l'idée de Dieu.

3.° Quoique nous ne connoissions peut-être pas quelle est précisément l'étendue que Dieu a donnée aux forces de la nature, il est néanmoins des événemens que nous devons juger en passer les bornes ; quand ils sont reconnus pour surnaturels, par le consentement des hommes de tous temps et de tous pays, les plus spirituels et les plus savans, les plus sages et les plus judicieux : autrement le sens commun ne seroit plus sens commun ; la raison se méconnoîtroit elle-même, et par-là elle ne seroit plus raison ni règle de prudence. (N. 71.)

4.° En réunissant le total des miracles de l'Evangile et de l'histoire des premiers Chrétiens et des martyrs, nul homme judicieux ne peut disconvenir que ce total de faits miraculeux ne soit au-dessus des forces de la nature.

5.° En considérant ce total de miracles, on ne peut douter prudemment qu'ils n'aient été opérés par la volonté de Dieu même, et par le ministère de ceux à qui il en a communiqué le pouvoir : rien ne pouvant altérer l'ouvrage du souverain Maître de toutes choses, que lui-même, ou ceux qui agissent par ses ordres et par son autorité.

6.° Les miracles étant l'opération de Dieu, ceux

qui les opèrent en son nom, sont autorisés de lui dans ce qu'ils enseignent de sa part : sans quoi, il leur prêteroit à faux son autorité, et il nous induiroit en erreur en nous donnant un juste sujet de regarder comme venant de lui ce qui n'en viendroit pas en effet.

Qu'est-ce donc qui se pourroit imaginer contre l'impression que doivent faire les faits miraculeux du Christianisme, quand d'ailleurs ils sont plus avérés que toute autre histoire ?

Dira-t-on que des faits miraculeux peuvent être l'effet de la magie, et de l'opération du démon ? Que cela fait-il au point dont il s'agit ? Dès que ce sont des événemens surnaturels, ils n'arrivent que par l'ordre ou par la permission de Dieu, qui ne peut les permettre pour faire attester de sa part des faussetés ni quelque chose que ce soit qu'il n'autoriseroit pas.

Dira-t-on qu'on rapporte beaucoup de prétendus miracles qui ne sont que des visions ou des suppositions ? Il est démontré que les faits miraculeux de l'Évangile sont 1.° d'une nature, 2.° dans une quantité, et 3.° en des genres si divers, qu'il est impossible, avec une ombre de prudence, de les soupçonner ni de vision ni d'illusion.

Dira-t-on que la Religion Judaïque a des miracles pour elle, quoiqu'elle ne soit point la véritable Religion ? Cette difficulté tourne manifestement à l'avantage de la Religion Chrétienne, dont la Judaïque a été l'anticipation, la préparation, la figure, et comme l'aurore. Elle contenoit, dans ses cérémonies et ses prophéties, les images de ce qui devoit arriver à

Jésus-Christ et à son Eglise. En ce sens le Judaïsme a été le premier et le plus ancien miracle du Christianisme. Mais depuis que Jésus-Christ est venu, quels miracles a-t-on vus en faveur de la Religion des Juifs; si ce n'est celui de leur dispersion, et de l'étrange état où leur nation a été réduite? Mais c'est par-là même que se vérifie le miracle de la malédiction, tombée sur ce peuple, depuis qu'il a rejeté et mis à mort Jésus-Christ, le véritable Messie qu'ils avoient attendu et demandé à Dieu durant tant de siècles.

Dira-t-on que les miracles du Christianisme ne sont distinctement rapportés que par des écrivains chrétiens? Quand cela seroit; des écrivains, pour être chrétiens, cessent-ils d'être des hommes raisonnables; et même ne le sont-ils pas davantage, par ce caractère, puisque rien n'a plus développé et rectifié la raison humaine, que le Christianisme? Au reste, ce ne sont pas les seuls écrivains chrétiens qui parlent des faits miraculeux de la Religion; seulement ils en ont mieux marqué les particularités, dont ils étoient plus instruits.

D'ailleurs, on a vu que des écrits d'auteurs profanes, Juifs ou Payens, suffiroient pour vérifier qu'il s'est fait dans le Christianisme un grand nombre de miracles; car ils rapportent les faits, et ils en attribuent la cause à des causes bizarres et mal entendues; ce qui montre seulement leur ignorance ou leur passion.

Dira-t-on qu'il s'est fait des miracles dans le Paganisme? Mais il a moins été une religion, qu'un amas



de fantaisies et de corruptions différentes, que chaque peuple imaginoit à sa mode : se faisant des dieux, aux dépens des plus évidentes lumières de la raison naturelle. On ne cite pas même des miracles dans le Paganisme, qui aient fait la moindre impression sur les esprits, pour les persuader de quelque point de religion. Par exemple, quand on cite l'empereur Vespasien, comme ayant guéri un aveugle, outre qu'on n'en parle que d'une manière incertaine et sur des oui-dire : cela ne touche nullement à aucun point de religion, qui se dise attesté de la part de Dieu ; et par conséquent cela ne regarde en rien le cas dont il s'agit. Si l'on prétend que Simon le magicien a fait des miracles pour attester qu'il étoit la vertu de Dieu, ce qui est un point de religion : la réponse se présente avec l'objection. Les mêmes histoires qui nous apprennent ces sortes de merveilles qu'il opéroit, nous racontent au même temps combien il fut confondu par de plus grands miracles que fit saint Pierre, et qui servirent à établir davantage la Religion chrétienne : Dieu n'ayant permis les premiers, que pour donner plus d'éclat et d'autorité aux seconds.

Quelques-uns ajoutent que les miracles attribués à Apollonius de Tyane, ne furent point surpassés par de plus grands miracles. Mais d'abord il ne paroît point qu'il ait par-là prétendu autoriser aucune religion, ni l'enseigner aux hommes de la part de Dieu : ce qui est le point en question. Touchant les faits surprenans et divers qu'on raconte d'Apollonius,

quelles réponses y faire? Celles qu'on y a faites une infinité de fois, qui sont également judicieuses et plausibles, et qui ne doivent pas nous arrêter davantage ici.

Dira-t-on que le Mahométisme est miraculeux dans son établissement, comme le Christianisme? La comparaison donnera autant de mépris pour l'un, que de vénération pour l'autre. Le Mahométisme ne prétend pas même se faire valoir par des miracles qu'il entreprenne de prouver. Au contraire, le Christianisme dit à tous, comme Jésus-Christ même : *Si vous ne me croyez pas, croyez-en les œuvres miraculeuses que j'ai faites* en si grand nombre, et dont je vous donne à examiner la vérité par les règles du bon sens et de la critique la plus exacte. 1.° Le Mahométisme se fait valoir seulement par le succès de sa propagation. Mais en se rappelant la manière dont toutes les histoires conviennent qu'elle s'est faite, peut-on la regarder comme un œuvre divine, qui puisse justifier que cette religion vient de Dieu? Nullement. Au contraire, rien n'est moins miraculeux ni plus naturel que de s'étendre, soit par la voie des armes qu'a employée le Mahométisme dès son commencement, soit par la sensualité de ses maximes, qui permet la pluralité des femmes avec d'autres voluptés, et qui promet pour récompense un paradis tout charnel. 2.° Le Christianisme ne s'est établi par nul secours humain, ni par aucun moyen naturel. Il ne s'est établi et étendu que par la voie de la souffrance, de la patience, et de l'humiliation; retranchant aux siens en ce monde,



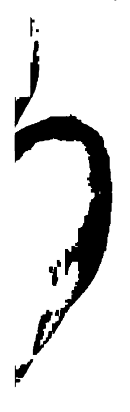
tout usage de volupté, et ne promettant qu'une félicité pure, dégagée des sens, digne du Dieu de pureté et de sainteté avec qui nous la devons partager. 3.° Le peu de miracles que rapporte l'Alcoran, sont bizarres et sans nulle preuve. Mahomet dit que la lune tomba dans sa poche : qui est-ce qui l'a vu ? Quel témoignage en cite-t-il, auquel nous devions nous en rapporter, ou que nous puissions examiner par les règles du bon sens et d'une juste critique ? Les miracles du Christianisme ont eu pour témoins les premiers disciples et les autres chrétiens des premiers siècles qui ont fourni tant de martyrs, sur la foi avérée de ces miracles mêmes.

Dira-t-on enfin que d'autres religions que la Chrétienne ont eu leurs martyrs ? Quelles sont-elles ces autres religions, qui se soient répandues à force de sectateurs qui aient immolé leur vie pour en défendre la vérité ? D'ailleurs ces prétendus martyrs, en quel nombre sont-ils ? Quelle solidité d'esprit a-t-on trouvé en eux, quelle droiture de raison, de jugement et de bon sens ont-ils fait paroître ; quelle étendue de savoir ; quelle profondeur d'intelligence, et surtout quelle pureté de mœurs, quelle simplicité et quelle sagesse de conduite ? Jusqu'à ce qu'on ait montré dans les autres religions, ces traits qui caractérisent nos martyrs, ce qu'on en rapporte ne sauroit affoiblir la preuve que nous tirons en faveur du Christianisme, du courage divin et de la force toute miraculeuse qui a fait subir, avec une si héroïque patience, les plus horribles tourmens à un si grand nombre d'hommes

et judicieux et saints ; ce qui n'a pu arriver que par un secours de Dieu tout surnaturel.

Pour dernière ressource de l'incrédulité, dira-t-on qu'il ne se fait point de miracles ; tout arrivant dans la nature par un enchaînement de causes nécessaires, que nulle cause libre ne peut empêcher ? Penser et parler de la sorte, ce n'est plus reconnoître un Dieu. En effet, s'il existe un Dieu, il est souverainement intelligent, souverainement puissant, souverainement maître de l'univers. Comme il en a formé les ressorts, qu'il en tient dans ses mains tous les mouvemens et toute l'économie ; s'il ne pouvoit en arrêter, en changer, en détruire à son gré la disposition, et même la substance, ce seroit admettre un Dieu qui ne le seroit pas : il seroit non le maître souverain de la nature, mais plutôt l'esclave ; puisqu'il seroit assujetti à tout ce qui agiroit indépendamment de ses vues et de ses volontés. Quelle idée confuse et extravagante, que celle d'un destin ? Est-ce une intelligence ? est-ce une substance ? Est-ce quelque chose, ou une chimère ? Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il a un nom, sous lequel on ne comprend rien ; et qui n'est commode qu'à certains esprits, pour refuser d'avouer ce qu'ils sont déterminés à ne pas admettre.

Voudroit-on ajouter, que du moins l'étendue des forces de la nature nous étant inconnue, ce que nous appelons miraculeux ne l'est souvent qu'à notre ignorance ; comme la prédiction des éclipses a paru miraculeuse à certains peuples sauvages ? On ne connoît pas toute l'étendue des forces de la nature, il est vrai;



mais on connoît, par l'étendue et la lumière du sens commun, répandu dans l'esprit des hommes les plus sages, les plus expérimentés et les plus habiles de tous les temps et de tous les pays, que certains événemens, du moins, sont au-dessus de toutes les forces naturelles; comme de rendre la vue à des hommes nés aveugles, ou la vie à des hommes morts; de prédire des événemens que la prudence humaine ne sauroit prévoir; d'opérer une grande quantité de choses aussi merveilleuses que celles qu'on lit dans l'Évangile. La raison nous persuade également, que ces choses ne pourroient se faire pour autoriser de la part de Dieu ce que Dieu n'autoriseroit pas en effet : car alors ce seroit Dieu même qui nous tromperoit par la lumière du sens commun qu'il a mise en nous ; ce qu'on ne peut supposer, sans détruire l'idée que nous avons naturellement de la providence de Dieu, et de la prudence humaine.

Art. 3. *Le tort qu'on auroit de refuser une juste attention aux événemens miraculeux qui prouvent la vérité de la Religion*, n'est pas difficile à découvrir, malgré la prévention de quelques-uns. Ils demandent s'ils sont obligés seulement de faire attention à ce qu'on rapporte des événemens surnaturels qui sont en faveur de la Religion. J'ai ma raison, disent-ils; elle sert à me conduire : il ne m'en faut pas davantage, pour me régler dans ce que je dois rendre à Dieu de culte et d'hommage. Qu'ai-je besoin d'entrer en des discussions qui m'embarrasseroient, et sur lesquelles j'aurois toujours de la peine à me contenter?

Cette difficulté qu'on prétend appuyer sur sa propre raison, à laquelle on donne de si hautes prérogatives, n'est rien moins que raisonnable. N'est-il pas essentiel à la véritable raison, de nous rendre attentifs aux desseins qu'a sur nous le souverain Auteur de notre raison, et même aux moindres signes de sa volonté et de ses ordres? Si les sujets d'un roi puissant avoient occasion et sujet de juger ou de soupçonner que leur roi a parlé pour leur intimer les services qu'il exige d'eux, seroient-ils excusables d'alléguer qu'ils savent se conduire, que leur raison leur suffit, et qu'ils n'ont que faire d'aller chercher à examiner si le souverain a donné ses ordres?

Or il ne s'agit pas ici d'un *seul soupçon*, pour conjecturer que Dieu a parlé et déclaré ses volontés, en matière de religion. Ce sont des milliers de voix qui le publient en toutes les parties du monde, où est répandu le Christianisme. Ce sont dix-sept siècles entiers, pendant lesquels cette religion, qui se dit hautement établie de Dieu par les miracles qu'il a opérés, s'est étendue de plus en plus. Ce sont les hommes les plus sages, les plus vertueux, les plus consommés en toutes sortes de mérite, qui ayant suivi et enseigné la Religion, rendent témoignage à la vérité des faits miraculeux sur la foi desquels elle s'est établie. C'est ce qu'on voit, ce qu'on entend, ce qu'on ne peut ignorer, ni même faire semblant d'ignorer. Et dans une affaire d'une telle importance, où l'on vous dit qu'il y va d'une éternité de bonheur ou de malheur, vous demeurez indifférent, vous prétendez être en droit



de n'y pas seulement prêter votre attention ? A quel tribunal de raison êtes-vous excusable ?

Ce qu'on me dit là-dessus, répliquez-vous, ne m'est pas évident. Il vous est évident du moins que le bruit en est répandu ; il revient à vous par mille endroits ; il tombe sur un sujet qui peut et qui doit souverainement vous intéresser ; et vous en demeurez-là ! Vous ne daignez pas chercher ni vous informer si le bruit est bien ou mal fondé ! Quelle espèce de force d'esprit est celle-ci ; et pour parler juste, quelle indolence, ou quelle stupidité monstrueuse, sur ce qui vous touche davantage.

Je ne suis pas persuadé, ajoutez-vous, que cela me touche si fort. Le moyen que vous soyez persuadé, si vous ne voulez pas l'être, et que vous ne vouliez pas même y penser ! Cependant des milliers de personnes éclairées et savantes autant que vous, et incomparablement plus que vous, sont persuadés, eux, que cela vous touche, et doit vous toucher par-dessus tout : n'en est-ce pas assez du moins pour vous déterminer à examiner pourquoi des gens qui passent, dans les diverses parties du monde, pour avoir étudié à fond ces matières, avec le secours d'un esprit juste et d'une science solide, sont d'un autre sentiment que vous, dans ce qui regarde le premier devoir de l'homme : savoir, de servir et d'adorer Dieu comme il veut être adoré et servi ? Si vous avez de la raison, ces gens-là n'en ont-ils pas ? Si vous croyez en avoir plus qu'un autre, croyez-vous en avoir plus que cent mille autres ? Mais eussiez-vous cette présomption ;

certainement vous n'êtes pas dispensé pour cela de les écouter, et de faire attention au témoignage qu'ils vous rendent, que Dieu a parlé ; qu'il a parlé pour vous, et pour vous faire prendre un parti sage, dont les suites s'étendent jusque dans l'éternité.

Art. 4. *Le prétexte de s'en tenir à la religion que l'on se fait, chacun selon sa raison particulière*, se trouvera insoutenable, dès que notre attention sera ranimée sur l'obligation d'entrer dans les raisons qui établissent la vérité du Christianisme. Elle ne manquera pas de nous rappeler combien il est peu raisonnable de ne vouloir admettre de religion que celle que chacun se fait, ou se voudroit faire selon qu'il le jugeroit à propos, puisque ce seroit présumer follement de soi. Ce seroit même suivre une règle qui iroit à établir toutes sortes de fanatismes, par les diverses sortes d'imaginations qui viennent à l'esprit de chaque particulier, et que chacun autoriseroit du sceau de sa prétendue raison. D'ailleurs quand nous pourrions supposer que notre raison particulière seroit saine, autant ou plus que celle de qui que ce soit, nous ne devrions pas nous y tenir en matière de religion, lorsque nous avons occasion de juger ou de soupçonner que Dieu a parlé ; pourquoi ? Parce que notre raison même nous montre, que c'est à Dieu de nous prescrire le culte qu'il lui plaît de se faire rendre. Ce n'est pas à nous de choisir un culte qui ne lui plairoit peut-être pas, tandis que nous négligerions de connoître ou de lui rendre celui qu'il exige.

En suivant ce raisonnement, nous apercevrons

bientôt la vérité des propositions qui en dépendent comme une suite naturelle ; savoir : 1.° que si Dieu a prescrit un culte particulier pour le servir, il faut que ce culte ait des marques et des caractères qui le puissent faire discerner de tous les autres cultes qui seroient faux ; sans quoi il seroit inutile de le prescrire. 2°. Ces marques et ces caractères ne peuvent être autres que les miracles ; et les miracles sont la prérogative spéciale de la Religion Chrétienne : de telle sorte, que nulle autre religion, excepté la Religion Judaïque, qui a été autrefois le préliminaire de la Chrétienne, (comme nous l'avons dit, page 415.) aucune autre religion n'a jamais avancé qu'elle fût fondée et autorisée par des miracles tels que ceux dont s'autorise le Christianisme. En effet, il les met à l'épreuve de la discussion la plus exacte, et de la critique la plus sévère.

D'ailleurs les preuves que nous avons de leur vérité, sont les plus fortes et les plus invincibles : puisque des faits tels que les miracles ne sont susceptibles d'autres preuves que de celles qui se tirent du témoignage des hommes par la voie de la tradition ou de l'histoire ; et que de toutes les traditions ou de toutes les histoires qui ont jamais été, aucune ne se soutient mieux et n'a plus de caractère de vérité, que l'histoire des miracles de l'Evangile.

Quelle conclusion de ceci ? Aisée et naturelle ; évidente même et sensible : savoir, que ces miracles ne pouvant raisonnablement être recusés ni suspects, ils doivent, selon toutes les règles du raisonnement et

de la prudence, être regardés comme la voix de Dieu, qui nous déclare la vérité de la Religion chrétienne en général, et de tous les articles qu'elle enseigne en particulier. Or pour l'article principal et comme fondamental, elle enseigne, qu'elle est la seule véritable Religion, à l'exclusion de toutes les autres; et qu'on est obligé de la suivre et de l'embrasser, à l'exclusion de toutes les autres; sous les peines qu'elle décerne de la part de Dieu, à ceux qui refuseroient ou qui négligeroient de le faire.

Art. 5. *L'éclaircissement de deux difficultés qu'on propose communément* sur le sujet présent, dissipera ce qui pourroit nous rester d'ombrage dans le parti véritable que nous avons à discerner et à prendre. Si je m'en tiens à la raison naturelle, dira quelqu'un; si j'adore en esprit et en vérité le souverain Maître de toutes choses, et que selon les sentimens qu'il a mis au fond d'un cœur droit, je sois réglé dans mes désirs, modéré dans mes passions, charitable envers les pauvres, équitable à l'égard de tous: ne voyant pas d'ailleurs assez clair dans les mystères dont on me parle, et dans le culte particulier qu'on me propose; Dieu pourroit-il me punir pour m'en être tenu à ce que me dictoit la raison? Non, sans doute; Dieu qui est l'équité même ne vous punira jamais, pour avoir fait le bien que vous dictoit la raison, qui est un écoulement, quoique imparfait, de sa divine lumière. Il ne peut que vous approuver d'avoir été réglé dans votre personne, équitable et charitable dans la société, puisque la raison vous le dictoit: mais ne vous dictoit-elle rien de plus?



Ne vous montroit-elle pas évidemment encore, que vous deviez être disposé à tout ce qu'un aussi grand maître que Dieu jugeroit à propos de vous prescrire; et en particulier, à embrasser la sorte de culte qu'il lui auroit plu d'établir pour être servi à son gré? D'ailleurs la raison naturelle ne vous prescrivoit-elle pas de vous rendre docile aux marques sensibles et judicieuses qu'il vous donnoit pour juger qu'il a parlé, et pour vous faire entendre qu'il exigeoit de vous autre chose que la simple pratique des premières lois naturelles? Quand même vous n'auriez pas eu, sur ces articles, des démonstrations aussi évidentes que votre imagination vous le feroit désirer; n'étoit-ce pas assez que la chose fût d'une vraisemblance à laquelle on ne peut résister dans la conduite ordinaire de la vie, sans être blamé des personnes sages et prudentes; surtout à l'égard d'une affaire de quelque conséquence? Or de quelle conséquence n'est pas le soin d'obéir ou de désobéir au souverain Arbitre de votre sort; d'obtenir ses récompenses, ou d'encourir sa disgrace; de hasarder à perdre une éternité de bonheur, ou à subir une éternité de malheur?

Mais, dites-vous, la Religion chrétienne propose à croire des choses où la raison se perd, et qu'on ne peut comprendre. Aussi la Religion n'exige-t-elle pas que vous les compreniez. L'étendue de votre intelligence est trop courte, pour atteindre à la sublimité des mystères du Très-Haut: on exige de vous seulement de les croire, d'après l'autorité de Dieu, et

sur le témoignage des miracles qu'il vous a donnés pour juger prudemment qu'il a révélé ces mystères. Seriez-vous raisonnable de n'y pas soumettre votre raison particulière ; puisqu'elle ne sera jamais plus parfaite que dans la subordination à la divine autorité ?

Mais enfin, répliquoit quelqu'un, si tout cela ne fait point d'impression sur mon esprit, suis-je coupable de ne me pas rendre à ce qu'il m'est impossible de croire ? Quelle est donc cette prétendue impossibilité ? Est-il impossible de croire que les miracles sont rapportés en des histoires plus dignes de créance qu'aucune autre histoire que ce soit ? Etes-vous dans l'impossibilité de croire ce que rapportent les histoires les plus avérées ? ce seroit être dans l'impossibilité de suivre le sens commun ; car nul homme sensé ne refusera jamais et ne peut refuser de croire un fait ou une histoire qui mérite d'être crue. C'est donc que vous prétendez que les faits miraculeux sont incroyables par eux-mêmes, parce qu'ils sont impossibles à la vertu humaine, ou à la force naturelle des créatures ? Mais le sont-ils à une vertu divine, à la toute-puissance de l'Auteur de la nature ? Qu'y a-t-il en tout cela, qui puisse ou qui doive paroître impossible à la raison la plus épurée ? La mienne, disoit un jour certain esprit fort, ne sauroit absolument se persuader ces choses : à quoi il lui fut répondu, que si un homme, par un tour d'esprit singulier, ne pouvoit se persuader que le roi Louis XV est monarque et souverain de la France, on prendroit soin de le faire

enfermer, afin que sa folie ne causât point de contagion.

Quelques autres s'embarrassent d'une difficulté plus grande en apparence, mais toujours mal fondée. Si le Christianisme est la seule véritable Religion, et que Dieu l'ait faite pour tous les hommes, disent-ils; pourquoi n'est-elle pas celle de toutes les nations? Cette difficulté ne peut arrêter un esprit véritablement droit; car s'il est une fois convaincu, comme il le doit être, qu'il y a des preuves incontestables pour établir la vérité de la Religion chrétienne, il n'a qu'à s'y tenir avec simplicité, sans passer plus avant, et sans être embarrassé de ce qu'elle ne lui prescrit point de pénétrer.

Pourquoi Dieu a-t-il permis que tant de nations n'aient pas embrassé la véritable Religion? C'est un mystère; on en convient: *Les jugemens de Dieu sont un abîme sacré.* Quelle est notre témérité de vouloir les sonder, quand nous en sommes incapables, et qu'il nous ordonne seulement de nous y soumettre! Ils sont toujours justes, toujours saints, quoique nous n'en voyions pas toujours et la sainteté et la justice. Craignons-nous que Dieu ne vienne pas à bout de se justifier lui-même? C'est sa cause: reposons-nous-en sur lui: il saura la défendre; il n'a pas besoin de notre secours et de nos inquiétudes mal fondées. Il nous a fait dans le Christianisme plus de graces qu'aux autres nations: la reconnoissance que nous lui en devons nous portera-t-elle à l'accuser, ou à le soupçonner follement d'injustice à l'égard des autres?

Au reste, si l'on vouloit supposer que des nations n'eussent jamais été ni pu être suffisamment éclairées pour connoître la vérité de la Religion chrétienne; comme il est de foi que Dieu ne commande point des choses impossibles, il est de foi aussi qu'il n'impute jamais à péché ce qu'on n'a pu connoître. Ainsi un particulier infidèle qu'on supposeroit n'avoir pu connoître suffisamment la vérité du Christianisme, ne seroit jamais condamné précisément pour ne l'avoir pas embrassé. Que si on vouloit opposer que *hors de l'Eglise il n'y a point de salut*, la difficulté seroit levée, par les principes mêmes de la foi et de la théologie. Il n'y a point de salut pour ceux qui ne croient point; car celui qui ne croira point sera condamné. *Qui non crediderit condemnabitur.* Cependant les enfans baptisés qui meurent, n'ont jamais cru, n'ayant jamais été en état de faire un acte de jugement et de créance: néanmoins ils sont sauvés; pourquoi? Parce que la loi générale est portée de manière, qu'elle n'exige point l'exécution du précepte, quand il est impossible de l'observer. Or le précepte de croire est également impossible, et aux enfans morts avant l'âge de raison, et aux hommes à l'âge de raison, qu'on supposeroit n'avoir jamais pu connoître ni par conséquent pu observer la loi. C'est ici qu'a lieu la pensée judicieuse et sainte du Docteur Angélique saint Thomas: que si un payen gardoit exactement la loi naturelle, Dieu feroit plutôt un miracle pour l'éclairer des lumières de la vraie Religion, que de le laisser périr. Mais en tout cela, il n'est rien dont on puisse

légitimement conclure, qu'il soit jamais permis de ne pas embrasser la Religion chrétienne, dès qu'on l'a une fois connue; ou qu'on a eu des moyens de la connoître, sans qu'on ait voulu en profiter.

Au reste il faut éviter ces discussions, où plusieurs cherchent à s'égarer. Ils tâchent d'éluder la soumission aux vérités de la foi, en y ajoutant des inquiétudes qu'ils se font à eux-mêmes; sans que la foi y prenne part. Ce qu'elle ne nous prescrit point de juger, de comprendre, de discuter, doit être à notre égard comme s'il n'étoit pas. C'est donc notre curiosité outrée, c'est notre orgueil secret, c'est notre démangeaison de pénétrer ce qui est au-dessus de notre portée, qui nous cause de l'embarras; ce n'est pas notre foi: elle nous délivreroit de mille peines, si nous lui étions exactement fidèles. Arrêtons nos vues à ce qu'elle exige de nous, et n'allons pas au-delà. Gardons-nous de nous écarter en des voies où elle ne veut point nous conduire. Souvenons-nous, d'un côté, de la courte étendue de notre intelligence, et d'un autre côté, des ressources immenses de la bonté, de la miséricorde, de la puissance, et de la providence de notre Dieu; pour arrêter le vain essor de nos imaginations.

Profitons avec humilité de ce qu'on nous a fait connoître de saint et d'utile dans la Religion et dans les preuves que nous avons de sa vérité, au lieu de rechercher avec présomption ce qu'elle a mis au-dessus de notre capacité, et à quoi elle nous défend de prétendre nous élever. Chérissons ce qu'elle nous présente d'aimable, adorons ce qu'elle enseigne d'ineffa-

ble, humilions-nous sur ce qu'elle a de redoutable; et recourons à une prière humble et à une instruction salutaire, dans les occasions où ses dogmes exciteroient quelque révolte en nous. Ce que le Christianisme a de plausible et d'avéré, feroit un jour admirable dans notre esprit, si, dans la difficulté de croire, nous daignions faire à Dieu l'honneur de nous humilier sous le poids de sa majesté, et d'implorer le secours de sa grace, sans laquelle on ne peut rien pour le salut. Mais si nous commençons par ne vouloir rien croire, ou par vouloir rapporter toute notre religion à notre idée et à notre tour d'imagination; Dieu, qui a en horreur notre présomption, commencera aussi de nous abandonner à notre aveuglement volontaire, source de toute irréligion et de tout désordre.

Nous avons exposé les deux premières Propositions de notre Analyse générale; savoir : 1.° *Rien n'est plus raisonnable que de croire les choses quand c'est Dieu qui les a dites.* 2.° *Rien n'est plus raisonnable que de juger qu'il les a dites, quand elles nous sont enseignées par un Maître aussi autorisé de Dieu, que l'a été Jésus-Christ,* par les miracles qu'il a faits et qu'ont faits en son nom ses disciples qui ont établi la Religion, dans tous les temps et tous les pays, parmi les hommes les plus éclairés, les plus sages et les plus saints. Ajoutons la troisième Proposition de notre Analyse générale, qui doit faire la troisième Partie de cet ouvrage.

TROISIÈME PARTIE,

OU

TROISIÈME PROPOSITION GÉNÉRALE :

Rien n'est plus raisonnable que de croire que les choses sont enseignées de Jésus-Christ, quand elles nous viennent par le Ministère établi de Jésus-Christ même pour nous transmettre ses enseignemens.

Cette troisième Proposition générale, pour être mieux comprise et plus goûtée, suppose quatre observations ou propositions importantes, que nous allons exposer ici avec leurs preuves.

I. *Les diverses Sociétés chrétiennes ne suivent pas toutes les vrais enseignemens de Jésus-Christ.* C'est ce qui résulte évidemment des quatre articles suivans : 1.° Les enseignemens des diverses Sociétés du Christianisme sont contradictoires les uns aux autres. 2.° Ces enseignemens n'en sont pas moins contradictoires, pour être reçus par des Sociétés qui prétendent s'en tenir purement à l'Évangile. 3.° Il ne peut pas être indifférent de suivre l'une ou l'autre de ces Sociétés, pour suivre le vrai sens de l'Évangile. 4.° La bonne foi qu'on supposeroit dans les particuliers qui embrassent ces diverses Sociétés, n'ôte ni la contradiction de leurs enseignemens, ni l'opposition de

leur doctrine à celle de Jésus-Christ, ni l'obligation de suivre uniquement celle-ci.

II. *Pour discerner les enseignemens de Jésus-Christ, ce n'est pas une règle suffisante de s'en tenir uniquement à l'Évangile en général.* On le montre par les quatre réflexions suivantes : 1.° Il ne suffit pas de recevoir l'Evangile en général, pour discerner sûrement celle des Sociétés chrétiennes qui en suit le véritable sens. 2.° S'il suffisoit de recevoir ainsi l'Evangile, à l'exclusion de toute autre règle, Jésus-Christ auroit abandonné ses enseignemens à l'incertitude des opinions. 3.° L'incertitude des opinions sur l'Evangile s'entretiendroit aussi par la confrontation de quelques-uns de ses endroits sur lesquels les Chrétiens sont partagés. 4.° Cette incertitude redoubleroit encore et tendroit au fanatisme, par le secours spécieux et fautif de l'esprit intérieur.

III. *Il faut remonter plus haut que le temps même de l'Evangile, afin d'en discerner sûrement la vraie doctrine.* C'est ce qui se montre en quatre articles. 1.° La vraie doctrine du Christianisme a subsisté avant qu'il y eût un livre de l'Evangile. 2.° Jésus-Christ, pour faire discerner sa vraie doctrine, donne pour règle la parole enseignée de vive voix, qui a été avant la parole écrite. 3.° Il ne faut chercher le vrai sens des enseignemens de Jésus-Christ, que dépendamment de la parole enseignée de vive voix. 4.° L'usage de la parole divine écrite, est utile et important, mais essentiellement subordonné à la parole prononcée de vive voix par le Ministère établi de Jésus-Christ.

IV. *L'unique règle donnée par Jésus-Christ pour discerner sa vraie doctrine, est la voix du Ministère et du Corps des Pasteurs, établis de Jésus-Christ même afin de nous la transmettre.*

Cette dernière Proposition se développera par les quatre suivantes, qui en rendront la vérité plus sensible.

ART. I. *Jésus-Christ a dû établir une règle universelle pour faire connoître le vrai sens de ses enseignemens*, qui devoient s'étendre par toute la terre, dans toute la suite des siècles, et en toutes sortes d'esprits. Sans un pareil secours et sans une règle de cette nature, ses enseignemens seroient demeurés inutiles. Il a fallu encore que ce moyen demeurât fixe, à couvert des inquiétudes, des variations et des opinions de l'esprit humain. C'est ce qui ne pouvoit se faire, comme on a dit encore, par le seul secours de l'Ecriture; puisque c'est elle-même qui cause les incertitudes et les variations, les disputes et les controverses, au sujet de son véritable sens. Quel est donc le moyen unique et nécessaire pour découvrir et discerner ses vrais enseignemens? Une simple attention à la conduite de Jésus-Christ et à la suite de son histoire, nous le va mettre sous les yeux.

Les enseignemens de Jésus-Christ sont les lois et les maximes du royaume qu'il est venu établir ici bas en notre faveur : *Sicut disposuit mihi pater, et ego dispono vobis regnum. (Luc.* XXII. 26.) Ce royaume étoit spirituel, et nullement de ce monde : *Regnum meum non est de hoc mundo. (Joan.* XVIII. 36.) Il

devoit s'étendre dans tout le monde et dans toutes les nations : *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam.* (*Ps.* II. 8.) D'ailleurs, il devoit durer toujours, et n'avoir point de fin, avant la fin du monde : *Regni ejus non erit finis.* (*Luc.* I. 33.) C'est la promesse que Jésus-Christ fit aux siens expressément, de demeurer spirituellement avec eux jusqu'à la consommation des siècles : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* (*Matth.* XXVIII. 20.)

Ce n'étoit pas assez d'avoir enseigné par lui-même et personnellement, les maximes et les lois de son Etat spirituel. Son royaume devoit s'étendre par toute la terre, et Jésus-Christ ne sortit point de la Judée ; ce royaume devoit durer jusqu'à la fin des siècles, et Jésus-Christ mourut la troisième année de la prédication de son Evangile, qui étoit la trente-troisième de son âge : il lui a donc fallu nécessairement des ministres, et un ministère ; afin de publier ses enseignemens, et par toute la terre où ils devoient se répandre, et dans toute la suite des siècles pendant lesquels ils devoient subsister. Qui choisit-il pour cette fonction ? Ses apôtres pour le temps de leur vie, et leurs successeurs pour le temps à venir. Ainsi tout fondateur d'un Etat institué pour le gouverner, des ministres et des magistrats, dont les successeurs puissent après eux remplir la place et les fonctions.

Ainsi en a usé Jésus-Christ. Allez, dit-il à ses apôtres, allez porter mes enseignemens dans les nations de la terre : *Euntes docete omnes gentes quæcumque mandavi vobis.* (*Matth.* XVIII. 19.) Voilà que je

suis avec vous, et avec ceux qui tiendront successivement votre place, jusqu'à la fin des siècles : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi ;* comme un roi établit un tribunal de ses magistrats et de ses ministres, attachant à eux et à leurs successeurs l'exercice de son autorité, le droit de sa protection, et la faveur des priviléges dont il les gratifie.

Art. 2. *Le Ministère établi de Jésus-Christ, est celui des apôtres subordonnés à saint Pierre, leur chef ; et de leurs successeurs, subordonnés au successeur de saint Pierre.* En effet pour conserver un même État répandu en tant de lieux différens, et en des siècles si éloignés les uns des autres ; et pour le conserver avec le même esprit, les mêmes lois, les mêmes maximes ; il faut de l'union et de la correspondance dans le ministère, avec de la subordination entre les ministres : sans quoi tout seroit à la merci de la variation et de la division, de l'indépendance, ou de la mésintelligence. Ce ne seroit plus même esprit, même loi, même gouvernement, ni par conséquent même état spirituel ; ce seroit une confusion de ministres, et un cahos de ministère. Jésus-Christ donc y devoit pourvoir : il y a pourvu. Tu seras, dit-il à Céphas, la pierre fondamentale sur laquelle portera tout l'édifice et tout le ministère de mon Eglise : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* (*Matth.* XVI. 18.) Tu seras de la sorte le centre de l'unité de la foi, pour y réunir, y attacher, y affermir dans l'occasion et selon le besoin tes frères et tous les fidèles : *Tu aliquando conversus*

confirma fratres tuos. (*Luc.* XXII. 32.) Tu seras le chef de tout le troupeau, dont tu paîtras les agneaux; et même les brebis qui paissent les agneaux avec subordination à ta fonction et à ton ministère : *Pasce agnos meos, pasce oves meas.* (*Joan.* XXI. 17.)

Pourquoi, demande saint Augustin, Jésus-Christ adresse-t-il ces paroles à Pierre, et à Pierre seul, préférablement aux autres apôtres? La réponse que ce grand Docteur fait ici, est d'une justesse et d'un usage admirable, pour se fixer dans celle des Sociétés chrétiennes qui seule conserve l'unité et la vraie foi établie par Jésus-Christ : *Uni dicit ut consuleret unitati.* Jésus-Christ parle ainsi à un seul de ses apôtres, au seul Pierre, afin de pourvoir à l'unité : de manière qu'on ne peut s'y méprendre, si l'on ne prend plaisir à s'égarer et à se tromper soi-même. Il est donc manifeste que l'unité réside principalement dans la personne de Pierre qui en est le centre, le principe, la première base; et sans laquelle il n'y a point d'unité : comme sans unité, il n'y a point et il ne peut absolument y avoir d'Église. En effet, sans cette unité, ce ne seroit plus une même assemblée, mais un amas informe d'hommes ou de sociétés d'hommes, qui se diroient composer une Église; sans pouvoir dire ni marquer quelle union, quelle unité, quelle uniformité elles auroient entre elles, sinon de penser, de juger, de croire et de se conduire en matière de religion, chacune à leur gré, sans nul rapport de dépendance de l'une à l'autre : ce qui est une opposition la plus formelle à l'unité, et pour

mieux dire la destruction même de toute unité et de toute conformité dans la créance et dans les sentimens.

Voilà donc le ministère et le tribunal spirituel, que Jésus-Christ a établi évidemment dans ses apôtres réunis à leur chef, qui est saint Pierre ; et dans les successeurs des apôtres, qui sont les évêques, réunis à leur chef successeur de saint Pierre, qui est le pontife de Rome. Voilà donc évidemment aussi, non-seulement le ministère, mais encore le seul ministère, le seul tribunal spirituel établi par Jésus-Christ pour nous transmettre ce qu'il nous a enseigné de la part de Dieu : c'est-à-dire, pour nous transmettre sa doctrine et ses enseignemens, avec leur sens légitime ; et pour nous donner la véritable interprétation des principes et des maximes de son Etat spirituel. Voilà le seul auquel nous devons nous adresser, et de qui nous devons recevoir tout ce que nous avons à croire ou à pratiquer, pour être de fidèles sujets de cet Etat spirituel : comme on reçoit dans un Etat le sens, l'interprétation, et la vraie détermination des lois du fondateur et du prince de l'Etat ; par la voie du tribunal et du ministère établi à cet effet par le prince même.

Art. 3. *Nulle raison ne dispense de la soumission due au Ministère établi de Jésus-Christ pour avoir le vrai sens de sa doctrine et de son Evangile.* Si l'on prétendoit refuser de se soumettre au tribunal établi par le souverain d'un Etat, ne seroit-on pas traité comme rebelle au prince, et comme criminel d'Etat ?

Quelle excuse seroit-ce de dire : Je veux bien m'en tenir aux lois de l'Etat, et aux ordres du prince : mais je les veux recevoir et interpréter comme je le juge à propos, et dans le sens que je crois le meilleur, sans me soumettre à l'interprétation et à la décision du tribunal qu'il a établi pour cette fonction, lorsque ce tribunal ne juge et ne pense pas comme moi ? Y auroit-il témérité plus manifeste, et prévarication plus punissable ? De quel œil Jésus-Christ pourra-t-il donc regarder ceux qui refusent de recevoir ses enseignemens et ses lois, par le ministère et le tribunal qu'il a établi lui-même à cet effet, et auquel il préside sans cesse ? *Vobiscum sum omnibus diebus.*

Quel étoit votre Religion, votre créance, votre foi, leur dira-t-il ? Où la preniez-vous ? Seigneur, je la prenois dans votre Evangile, que je savois être une Écriture divine, inspirée par votre esprit, et dictée par vos ordres. Mais suffisoit-il en général de recevoir mon Evangile, pour en avoir le vrai sens et les vrais enseignemens ? Ne voyiez-vous pas, ne conveniez-vous pas vous-même, que d'autres y trouvoient une doctrine qui n'étoit pas la vôtre, et que vous jugiez mauvaise ou pernicieuse ? Quel motif aviez-vous pour vous assurer, par les règles de la prudence, (qui devoit souverainement vous conduire dans un point aussi important que la Religion et le salut éternel,) pour vous assurer, dis-je, que vous preniez le vrai sens de mes Livres sacrés ? Le véritable sens renferme seul ma doctrine ; vous n'en pouviez pas douter,

puisqu'elle ne consiste pas en des mots, ou en des caractères extérieurs, qui peuvent avoir mille fausses interprétations ; mais dans la seule véritable interprétation qui pouvoit vous sauver. Et comment présumiez-vous assez de vous-même, pour atteindre à cette seule doctrine ou seule interprétation véritable de mon Evangile, parmi cette multitude de présomptueux, de faux savans, d'esprits égarés, d'hommes entêtés ou prévenus, hérétiques ou fanatiques, qui se glorifioient comme vous, chacun de leur côté, d'avoir le vrai sens de mes Écritures divines ? Est-ce donc à leur fantaisie ou à la vôtre que j'avois attaché ma doctrine et l'unique vrai sens de mon Evangile qui la contient ?

Seigneur, direz-vous peut-être, je suivois l'opinion de gens habiles dans les sciences, et réguliers dans leur conduite ; je suivois même les sentimens d'une secte entière, d'un parti considérable, où j'étois engagé, et qui avoit ses sentimens, ses docteurs et ses maîtres. Mais enseignoient-ils même doctrine, mêmes sentimens, même créance qu'enseignoit le ministère et le tribunal spirituel, établi par moi dans le Corps des pasteurs successeurs des apôtres, unis à leur chef qui est le successeur de saint Pierre ? Seigneur, ajouterez-vous, je m'attachois à suivre des personnes que je trouvois plus éclairées et plus intelligentes, qui me paroissoient plus austères même et plus vertueuses que les autres.

Mais étoit-il de la prudence de les croire aussi habiles et aussi gens de bien, qu'il vous plaisoit de le

supposer, quand ils vous donnoient des enseignemens opposés à ceux que donnoit le ministère établi par moi pour vous transmettre mes vrais enseignemens et ma vraie doctrine, qui seule étoit l'objet d'une légitime créance et d'une véritable foi?

Où donc la preniez-vous votre foi? Où la cherchiez-vous? Vous prétendiez, malgré l'établissement que j'avois fait d'un ministère érigé pour cette fonction, malgré l'assistance spéciale et infaillible que j'y avois attachée et que je lui avois promise; vous prétendiez, contre mes ordres, rencontrer la vraie foi, là où je ne l'avois pas mise; et ne la pas puiser au seul canal où je l'avois renfermée. Vous prétendiez vous soustraire au tribunal spirituel que je vous avois obligé d'écouter sous peine de n'être plus chrétien ni fidèle, non plus que le sont les païens même : *Qui Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus.* (*Matth.* XVIII. 17.) Allez, vous n'avez ni la foi, ni ma vraie doctrine, ni le vrai sens de mon Evangile ; vous n'avez que de l'illusion, de la présomption et de l'imprudence en partage. Vous avez eu le don de la foi par la vertu de votre baptême ; vous l'avez perdu par l'égarement de votre conduite ; et jamais vous ne le recouvrerez, qu'en recourant et en vous attachant uniquement à la voie que j'ai établie moi-même pour vous transmettre mes vrais enseignemens.



Art. 4. *Combien est judicieuse et plausible la règle que Jésus-Christ a établie pour nous transmettre ses vrais enseignemens*, et nous en faire toujours discerner le vrai sens. C'est ce que nous pouvons facilement

apercevoir, en nous rappelant ce qu'il y a de plus sensible en matière de preuves, et le plus à la portée de tout le monde. Dieu a voulu que cela suffît, sur le point dont il s'agit, afin que les hommes qui sont le moins capables des raisonnemens étendus et profonds, n'en fussent pas moins en état de prendre le meilleur parti, dans le discernement qu'on est obligé à faire de la vraie société du Christianisme, et du seul vrai sens de l'Evangile.

Or qu'y a-t-il qui convienne plus à la portée du sens commun et des esprits les plus simples, que d'être soumis aux décisions et aux arrêts donnés par le tribunal et le ministère qu'a établi le prince, afin de régler son Etat. En effet, il ne faut qu'ouvrir les yeux et prêter attention à ce qu'on voit et à ce qu'on entend, pour savoir, au même temps, à quoi l'on s'en doit tenir, et pour être sujet fidèle de l'Etat et du prince. Il ne faut aussi que voir et qu'entendre les successeurs de saint Pierre leur chef, pour être véritablement soumis à l'Etat spirituel de Jésus-Christ, et aux vrais enseignemens qu'il nous a transmis par leur ministère qu'il a institué dans cette vue.

Mais, dira-t-on, il s'est écoulé dix-sept cents ans depuis que Jésus-Christ est mort, et qu'il a établi le tribunal spirituel de son Eglise et le ministère des pasteurs. Comment s'assurer plausiblement que ce ministère n'a pas dégénéré, qu'il n'a point cessé, et qu'il est encore le même qu'il étoit dans l'établissement de Jésus-Christ? Ce que nous avons dit plus haut, répond à une partie des doutes qui surviendroient à ce sujet.

Jésus-Christ est venu former un Etat spirituel qui ne devoit jamais finir : *Regni ejus non erit finis.* (*Luc.* I.) Il a pourvu et a dû pourvoir à ce qui étoit nécessaire pour le soutenir ; promettant de lui donner, et lui donnant effectivement, l'assistance divine et surnaturelle de son esprit sur le gouvernement des ministres et des pasteurs de son Eglise : il leur déclare expressément qu'il sera toujours et sans interruption avec eux : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* (*Matth.* XXVIII. 20.)

D'ailleurs si nous voulons consulter notre raison, et nous en tenir même aux vues purement naturelles, rien étoit-il plus sage et plus convenable que l'institution, l'ordre, et l'économie du gouvernement de l'Eglise, pour entretenir la correspondance de ses pasteurs, et l'unité de leur doctrine et de leur foi. Ce n'est pas néanmoins sur une convenance et une sagesse simplement naturelle, qu'est appuyée l'infaillibilité de leurs décisions et la vérité de leurs enseignemens : c'est à cette protection spéciale de Jésus-Christ et de son esprit, que nous sommes redevables de la sûreté de notre foi et de la solidité de notre créance.

De savoir présentement, si le Corps des pasteurs et des ministres de l'Etat spirituel de Jésus-Christ, sont les vrais successeurs de saint Pierre et des autres apôtres ; c'est ce qui ne souffre point de discussion : la notoriété est ici plus grande qu'en quelque succession que ce soit des gouvernemens d'Etats qui subsistent aujourd'hui, dont on auroit honte de ne pas convenir, et dont le doute iroit même jusqu'à l'extravagance.

Révoquera-t-on en doute, dit sensément à ce sujet un fameux Protestant converti à la Religion catholique, si le roi de France Louis XV est le successeur de nos rois de la troisième race? Ne nomme-t-on pas l'un après l'autre chacun d'eux, en remontant de l'un à l'autre jusqu'à l'établissement de la race Capétienne, sur le trône? En des états électifs tels que l'Empire, la succession des empereurs d'Occident ne remonte-t-elle pas jusqu'à Othon le Germanique et à Charlemagne? Ne voit-on pas la succession des empereurs Grecs qui remontent jusqu'à Arcadius fils de l'empereur Théodose le grand; et la succession qui remonte depuis Théodose, jusqu'à l'établissement de l'empire Romain sous Auguste César? Vient-il à l'esprit ou y peut-il venir, que ce ne soit là une succession véritable et notoire? Comment pourroit-on balancer là-dessus, sans devenir la risée publique?

La sucession des Pasteurs et des Ministres établis par Jésus-Christ, est cependant encore plus manifeste et plus notoire : ayant été admise par un plus grand nombre de nations et de peuples, différens d'intérêt, de tempérament, et de goût; et qui souvent n'ont eu entre eux nul autre rapport que celui de la Religion.

Nous voyons dans nos évêchés communément, une liste suivie des prélats qui les ont gouvernés, jusqu'au premier qui reçut sa mission du Pape, ou de quelque autre évêque qui avoit reçu la sienne plus ou moins immédiatement du Pape même, successeur de saint Pierre. Aucun évêque n'a jamais été reconnu légitime, dans l'Eglise catholique, qu'autant qu'il étoit uni avec

le Pontife de Rome, par la communication d'une même doctrine et d'une même foi, transmise par ses prédecesseurs, depuis saint Pierre, établi, par Jésus-Christ même, chef et premier pasteur de son Eglise et de son Etat spirituel.

Touchant la succession des Papes, en remontant depuis celui qui est assis aujourd'hui sur la chaire de saint Pierre, jusqu'à saint Pierre même, ce prince des Pasteurs, établi par Jésus-Christ; qu'y a-t-il de plus plausible et de plus avéré, de plus grand et de plus digne de la Religion, que la suite marquée en tant de monumens divers, de ceux qui ont gouverné l'église de Rome en chaque siècle depuis saint Pierre? Ils ont été constamment reconnus pour chefs de l'Eglise, et pour successeurs de celui à qui les clefs du ciel avoient été confiées: *Tibi dabo claves regni cœlorum.* (*Matth.* XVI. 19.) C'est sur quoi il ne paroît pas qu'il se soit élevé de contradiction ni de difficulté. S'il a paru quelque schisme, où l'un se prétendoit plus autorisé qu'un autre; ce sont des nuages qui ont passé, sans qu'on ait jamais perdu de vue ni méconnu la succession et le droit de succéder. Au contraire, la dispute pour savoir quel étoit le vrai successeur de saint Pierre, montre qu'on s'accordoit à reconnoître qu'il y en avoit un, et qu'on ne pouvoit se méprendre que dans un fait passager, qui ne donne nulle atteinte à la succession suivie et générale; de même que les difficultés et les divisions qui sont survenues dans l'élection des empereurs, n'ôtent point la succession évidente des empereurs, dont on voit une suite incontestable jus-



qu'à leur origine. Telle est, et plus évidente encore, comme nous l'avons dit, la suite des premiers pasteurs et premiers ministres de l'Eglise; depuis notre temps, jusqu'à celui de Jésus-Christ, par laquelle nous a été transmise, selon l'institution qu'il en avoit faite, la prédication et l'enseignement de ses dogmes et de ses vérités.

Aussi est-ce cette succession palpable, si marquée et si notoire, qui a fourni en tous les siècles, et à l'égard de toutes les hérésies ou erreurs, la démonstration la plus sensible de la vraie doctrine de Jésus-Christ. Les saints Pères ont continuellement fait ce reproche aux novateurs de leur temps : D'où tirez-vous votre doctrine ? Par quel canal vous est-elle transmise ? Dès que vous n'avez pas le canal de la mission des pasteurs qu'a établis Jésus-Christ pour vous la transmettre, vous n'avez plus ni sa doctrine, ni son autorité ; ni l'Ecriture, ni son véritable sens.

Cet argument, qui étoit celui de Tertullien dès le second siècle de l'Eglise, a toujours eu la même force entre les mains des Catholiques, comme il l'a encore aujourd'hui. Il est de soi tellement invincible, que c'est celui auquel tous les autres doivent se rapporter ; pour demeurer inviolablement attaché à la vraie foi, quand on la cherche avec un cœur droit et une intention pure et dégagée : c'est ce que nous observons de plus près dans l'article suivant.

ART. 5. *Toutes les preuves de la vérité de la Religion Chrétienne et Catholique, tirent-elles leur force de la succession du Ministère et des Ministres, établis par*

Jésus-Christ? N'y a-t-il donc qu'une sorte de preuves pour établir et discerner quelle est la vraie Religion, parmi les sectes ou sociétés qui se disent chrétiennes? Il s'en trouve plusieurs sans doute, et de solides : mais il est particulièrement important de se tenir à celle qui est la base de toutes les autres : parce qu'elle est proportionnée à la capacité de tous, qu'elle suffit sans les autres, et que les autres ne peuvent entièrement suffire sans elle.

La Religion étant pour tous, les preuves de sa vérité doivent tellement être à la portée de tous, qu'ils en puissent demeurer convaincus, sans nul autre secours que celui de la lumière naturelle : or avec la grace qui ne manque jamais, dans ce que Dieu exige de nous, pour peu que les hommes fassent usage de leur raison, ils apercevront par eux-mêmes, 1.° Que Jésus-Christ étant venu pour enseigner tous les hommes et dans tous les temps, il n'a pu manquer d'établir un moyen pour leur transmettre ses enseignemens dans leur sens véritable; 2.° Que le canal des ministres de son Etat spirituel subordonnés à leur chef, qu'il a promis de diriger par son esprit, est le moyen le plus convenable et le plus facile pour tous les hommes; n'étant sujet à nul embarras, à nulle incertitude, à nulle discussion; puisqu'il ne demande que de la docilité et de la droiture de cœur, pour aller à Dieu par la voie de la soumission, sous une autorité légitime; 3.° Que ce moyen est conforme à l'ordre établi dans les Etats les mieux réglés, et aux principes de la prudence, qui est la première règle de la conduite hu-



maine ; 4.° Que tout autre moyen seroit exposé à des inconvéniens, qui feroient disparoître le vrai sens et la vraie preuve de la doctrine de Jésus-Christ, et qui la rendroient le jouet, pour ainsi dire, de l'humeur, de la fantaisie, de l'intérêt, des opinions, des préjugés, des systèmes différens, qui feroient des Evangiles aussi différens et des interprétations de l'Evangile aussi opposées, que le sont les génies et les caractères divers des esprits et des différentes sectes ; 5.° Que l'efficace de ce moyen a été transmise depuis Jésus-Christ jusqu'à nous, par l'Eglise qu'il a établie ; laquelle en a toujours pratiqué l'usage, et déclaré la certitude à ceux qui ont voulu être ses vrais enfans et professer le Christianisme dans sa pureté.

Par-là se vérifie sensiblement que les autres preuves de la Religion ne peuvent entièrement suffire sans celle de l'autorité et de la perpétuité du ministère établi par Jésus-Christ. Car enfin, que l'on convienne tant qu'on jugera à propos entre deux partis, de prendre pour règle les Livres du Nouveau Testament ; qu'on y procède même de la meilleure foi, pour en découvrir le sens véritable : sur quelle loi écrite, sur quelle écriture les divers esprits n'ont-ils pas souvent et de la meilleure foi du monde des opinions opposées ? C'est ce que montre l'expérience journalière, dans les sujets les plus ordinaires de la vie civile et de la société humaine. Combien y en aura-t-il davantage sur des sujets tout surnaturels, divins, et au-dessus de la portée de nos esprits ? Dans cette disposition attachée au caractère naturel des hommes, il est im-

possible que tous s'accordent sur les difficultés que font naître des lois écrites ; quelque envie qu'ils eussent d'ailleurs de s'accorder au point de la vérité. Il faudra donc en venir à une autre règle, pour déterminer le sens de cette vérité écrite ; sans quoi la discussion d'un même texte emportera cent autres discussions de divers autres textes avec lesquels on comparera le premier, et qui feront chacun autant de nouvelles discussions.

Si l'on veut s'en éclaircir par le sens qu'ont attribué aux Textes sacrés, les saints Pères et les saints Docteurs de l'Eglise, quel nouvel abîme de discussions ! Leurs explications se trouvent aussi obscures, eu égard à diverses circonstances où ils ont écrit, que le sens de l'Ecriture qu'on veut éclaircir par leur secours : et quand ce seroit là un moyen infaillible, pour se convaincre de la vérité ; parviendroit-on à mettre ce moyen en pratique ? Qui est-ce qui en seroit capable ?

Ce ne pourroit être tout au plus que les hommes savans : tous les autres hommes ne pourroient donc être instruits du vrai sens de l'Evangile. De plus, tout éclairés que peuvent être les savans ; quand le seront-ils assez pour s'assurer qu'ils ont tout vu, tout pénétré, tout pesé au juste ; qu'il ne reste plus rien à examiner ou à sonder, et qu'ils sont en état de satisfaire aux difficultés qui leur peuvent survenir de la part des gens d'un esprit aussi étendu et aussi pénétrant que le leur ? Le caractère des génies les plus élevés, est d'apercevoir des difficultés où d'autres souvent n'en aperçoivent point ; et par cet endroit



d'être souvent opposés les uns aux autres. Ils ne deviennent eux-mêmes bien susceptibles des vérités de la Religion, qu'en se réduisant au caractère des simples fidèles, qui suivent avec docilité la voie que leur découvre la prudence, pour s'en tenir à la décision du Ministère et du Corps des pasteurs établis par Jésus-Christ.

Concluons que la preuve du Ministère établi de Jésus-Christ pour nous transmettre sa doctrine, est le centre de toutes celles qu'on peut raisonnablement employer pour montrer et pour demeurer persuadé que la Religion chrétienne et catholique est la véritable Religion : d'autant plus que cette preuve renferme seule les caractères qui ont été donnés et reçus unanimement parmi les Chrétiens, pour discerner la vraie Société chrétienne d'avec toutes les autres. Ces caractères, qui feront quatre paragraphes, conviennent admirablement à l'Eglise catholique romaine; savoir d'être,

1.° Une.
2.° Sainte.
3.° Catholique.
4.° Apostolique.

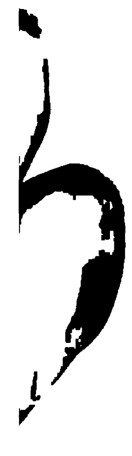
§. I.

L'Eglise catholique romaine, est *une* par l'uniformité de sa doctrine toujours réglée par la décision et l'enseignement des pasteurs réunis à leur chef : car sans la subordination à un chef, où pourroit jamais être et subsister l'unité, tandis que chaque ministre

ou chaque pasteur, ou même chaque particulier, croiroit, jugeroit, et se conduiroit à sa manière, et selon son goût ou son idée particulière ?

Cette unité dans la subordination à l'autorité, qui réside principalement en un seul, est si essentielle, que sans elle toute religion seroit non-seulement défectueuse, mais même qu'il n'y auroit plus du tout de religion.

En effet, qui dit *religion*, dit un nœud qui *lie* et *relie* les différens esprits des hommes dans un même sentiment et un même culte pour servir Dieu : c'est là proprement ce qui fait une société de religion. Sans cela il pourra y avoir une société, une union extérieure ; mais il n'y aura point une union, une société intérieure de sentimens et d'opinions. Si donc nous n'avons pas de la sorte un lien qui nous unisse d'esprit et de cœur, par l'unité des opinions et des sentimens, d'où résulte un même culte intérieur ; nous pourrons peut-être avoir des sentimens de religion, que nous nous ferons chacun à notre gré, ou si l'on veut, à notre dévotion ; mais ce ne sera point du tout une religion en nous : puisqu'une religion est un même culte d'esprit, de cœur et d'hommage, qui réunit dans une même société intérieure et extérieure les divers sentimens et les divers esprits des hommes. Par-là, (et ceci est une vérité sensible, à laquelle il est également utile et rare de faire attention ;) par-là, dis-je, il est impossible qu'aucune secte ou société, qui ne reconnoît point d'autorité infaillible où elle doive s'assujettir, pour conformer sa créance et sa con-



duite, fasse jamais une religion. Que sera donc alors chaque secte qui se dit une religion? Ce sera seulement un amas de gens, qui faisant profession à l'extérieur des mêmes sentimens, se réservent le droit et l'usage de prendre ou de quitter les sentimens qu'ils jugeront à propos, chacun de leur côté ; c'est-à-dire, de se faire chacun à leur manière une religion telle qu'il leur plaira. Aussi l'expérience montre-t-elle en chaque société séparée de la Religion catholique romaine, autant de religions différentes qu'il s'y rencontre d'esprits différens, quand ils veulent suivre leur propre principe : chacun s'y faisant à sa mode un plan de créance indépendant de toute autorité.

Quelques-uns disent que les sociétés séparées de la Religion catholique romaine, n'ont point la liberté de penser ce qui leur plaît, dans les articles essentiels et fondamentaux. Cette réplique ne fait que prolonger la difficulté ; car ne reconnoissant point d'autorité infaillible pour régler ou réunir leur créance, l'un pourra juger article essentiel et fondamental, ce que l'autre pourra ne trouver qu'accidentel ou accessoire. Or en cela même ils n'auront plus la même religion, ni la même règle de créance. La distinction des points fondamentaux ne sauroit être légitimement admise que dans la Religion catholique, où une même autorité déclare quels sont les articles fondamentaux, sur lesquels l'on ne peut varier, et quels sont les autres moins importans, sur lesquels les sentimens peuvent se trouver partagés.

Aussi ces derniers articles ne sont-ils point propre-

ment la Religion, ni les dogmes ou enseignemens de la Religion; puisqu'elle est essentiellement *une* dans ce qu'elle prescrit, soit pour l'extérieur ou pour l'intérieur, soit pour les sentimens ou pour la conduite: ce ne sont que des opinions qu'il est permis d'admettre ou de rejeter, chacun selon ses vues, sans que la Religion s'y trouve intéressée.

§. II.

La *sainteté*, second caractère de la vraie Religion, se trouve de la même manière dans la Religion catholique. Elle nous prescrit de consacrer totalement à Dieu tout ce que nous sommes; et nous oblige, pour rendre hommage à son intelligence et à sa sainteté infinie, de lui sacrifier et les lumières de notre esprit, et les mouvemens de notre cœur: 1.° Les lumières de notre esprit; nous ôtant la liberté de croire autre chose, en matière de Religion, que ce qu'il a plu à Dieu de nous révéler dans les enseignemens de Jésus-Christ, transmis à nous par le Ministère établi de Jésus-Christ même; 2.° Les mouvemens de notre cœur; ne nous permettant d'aimer autre chose que Dieu, et ce qui peut nous conduire à Dieu. Elle nous fournit d'ailleurs les moyens les plus efficaces d'atteindre à une fin si excellente et si pure; nous portant à nous détacher de l'amour des choses sensibles et de l'amour de nous-mêmes, par les pratiques de l'humiliation et de l'abnégation chrétienne, si usitées dans la communion romaine. Celui qui n'en prend pas l'esprit, les regarde comme petites et vaines, ou comme gênantes et impor-

tumes : et en cela, sans y penser, il en relève la sainteté ; puisque ces pratiques mêmes en sont plus propres à réprimer la sensualité et l'orgueil de l'homme, son libertinage et son goût pour l'indépendance ; obstacles les plus grands à notre union avec Dieu, qui est la sainteté même.

§. III.

La *catholicité* ou universalité est un troisième caractère de la vraie Eglise, qui est encore plus sensible que les autres : le mot *catholique*, comme on sait, signifie *ce qui est par toute la terre.* Tel est le caractère qu'on ne peut méconnoître dans la Religion romaine, qui a toujours retenu et conservé le nom même de *catholique*, comme la prérogative qui la distingue essentiellement des autres. C'est à son Ministère qu'a été confié le soin d'enseigner toutes les nations de la terre, et par conséquent de s'y répandre. Or en quelle partie du Monde n'a-t-elle pas été répandue et ne l'est-elle pas encore, malgré les efforts de l'hérésie et de l'infidélité qui ont perpétuellement travaillé à la détruire ? Elle s'est soutenue d'une manière si sensible dans les quatre parties du Monde, qu'à peine y a-t-il un état, un royaume, une contrée un peu considérable dans l'Asie, dans l'Afrique et dans l'Amérique, où les ministres de Jésus-Christ, envoyés plus ou moins immédiatement par le Pontife romain successeur de saint Pierre, n'aient pénétré, et où ils n'aient établi ou conservé la Religion catholique.

La catholicité ne consiste donc pas, comme quel-

ques-uns se l'imagineroient, à être également par toute la terre; puisqu'étant le caractère de la vraie Religion, elle suppose des religions fausses qui occupent une partie de la terre: mais il n'est aucune secte ni aucune religion qui, de ce côté-là, puisse entrer en comparaison avec la Catholique. Il n'y a point de Luthériens, de Calvinistes, de Trembleurs, ni d'autres sectes semblables en Italie et en Espagne; à peine en trouve-t-on en Asie, en Afrique et en Amérique: la Religion catholique est, en Allemagne, plus étendue aujourd'hui que la Luthérienne qui y prenoit le dessus: elle domine en France, ou la Calviniste ne paroît presque plus: elle subsiste dans l'Italie et dans l'Espagne, où elle est la seule; dans la Pologne et dans les pays Autrichiens, où l'on n'en autorise point d'autre. Elle se trouve encore dans les Etats de la Grande-Bretagne, dans la Suède et dans le Danemarc; où l'on a d'ailleurs pris tant de soin pour l'affoiblir et l'exterminer. Dans les autres parties du Monde; il n'est point de contrée où elle ne subsiste; et il en est plusieurs, comme celle de l'Amérique, où elle fleurit encore plus qu'en Europe. Nulle des sociétés qui se disent Chrétiennes, ne peut, sans contredire la notoriété, se vanter d'avoir la dixième partie de l'étendue qu'occupe la Religion catholique.

La seule qui pût de ce côté-là lui être comparée, c'est le Mahométisme: mais n'étant point dans l'enceinte du Christianisme, il ne doit être comparé qu'avec le Christianisme pris en général, qui est répandu par toute la terre; au lieu que le Mahométisme n'a point

d'entrée dans la partie du Monde où l'esprit et la raison de l'homme sont le plus cultivés en toutes sortes de connoissances, qui est l'Europe; excepté dans l'Etat du Grand-Seigneur, où même le nombre des Chrétiens surpasse celui des Mahométans. Le Mahométisme n'a point pénétré non plus dans l'Amérique; contrée qui, dans son espace, égale environ celui des trois autres parties de la terre.

§. IV.

Le quatrième caractère de la vraie Religion, est d'être *apostolique*, c'est-à-dire, de venir des apôtres jusqu'à nous, par une succession suivie et marquée des ministres et des pasteurs qui aient succédé aux apôtres, envoyés immédiatement de Jésus-Christ pour envoyer aussi leurs successeurs prêcher l'Evangile. C'est la prérogative qui convient encore plus sensiblement à la Religion catholique.

On trouve dans son histoire le commencement de toutes les autres sociétés: de la Calvinienne, en Calvin; de la Luthérienne, en Luther; de la Hussite et de la Vicléfiste, en Jean Hus et en Viclef; de l'Eutichiéne, de la Nestorienne, de l'Arienne, de la Manichéenne, en Eutichès, Nestorius, Arius, Manès.

L'origine de la Catholique, qui a toujours eu et reconnu pour chef visible le Pontife évêque de Rome, remonte, par la suite des Papes de l'un à l'autre, jusqu'à saint Lin, successeur immédiat de saint Pierre établi par Jésus-Christ le premier des pasteurs de son Eglise, et son vicaire sur la terre. C'est ce que

nous avons tâché de rendre sensible, dans l'article qui regarde le Ministère perpétuel établi uniquement et manifestement par Jésus-Christ, pour répandre sa doctrine et ce qu'il nous est venu enseigner de la part de Dieu son père. Il nous ordonne de nous en tenir aux enseignemens des ministres qu'il a envoyés, comme aux leçons mêmes que nous recevrions de sa bouche sacrée. Ainsi se vérifie la troisième Proposition générale de ce Traité, qui est celle-ci : *Rien de plus raisonnable que de croire que Jésus-Christ a enseigné une doctrine, quand elle nous vient par le Ministère établi de Jésus-Christ même pour nous la transmettre, dans l'Eglise, qui est une, sainte, catholique et apostolique.*

Au reste, il faut prendre ces quatre caractères particuliers de la vraie Religion et de l'Eglise de Jésus-Christ, de manière qu'on ne les regarde pas indépendamment l'un de l'autre, et dans un degré imparfait dont on pourroit apercevoir peut-être quelques lueurs en d'autres sociétés de religion ; mais les réunissant toutes quatre ensemble, examiner devant Dieu, avec les lumières de la pure raison, et au tribunal de la bonne foi, si aucune autre société peut se mettre en parallèle de ce côté-là, avec la Religion catholique ?

D'un autre côté, en examinant avec la même droiture d'esprit et de cœur, si aucune religion peut du côté de la vérité, ou même de la vraisemblance, être comparable à la Religion chrétienne : que nous dictera la prudence, cette vertu qui doit régler notre conduite, surtout dans un point aussi essentiel à l'homme que le service de Dieu ? Cette prudence cer-

tainement, ne permettra jamais de balancer entre des partis si différens; et celui où elle nous portera, sera très-certainement et très-évidemment la seule véritable Religion, qui est la Religion chrétienne et catholique.

Or si la prudence nous porte manifestement à prendre ce parti, il est manifeste aussi qu'elle est la seule véritable Religion. Car la prudence ayant la providence de Dieu et sa divine lumière pour principe, ce seroit Dieu même qui nous tromperoit, si nous étions trompés. Or c'est ce qui est impossible: il est donc également impossible que la Religion chrétienne, catholique, apostolique et romaine ne soit pas la véritable.

Fin de l'Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable Religion.

TABLE.

TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS.

(*Les chiffres qui ne sont pas précédés du mot* Page, *indiquent les Numéros.*)



SECONDE PARTIE.

Où l'on recherche les premières vérités par rapport aux êtres considérés en général.

QUATRIÈME PARTIE.

Premières vérités qui concernent les êtres corporels.

CINQUIÈME PARTIE.

Remarques sur divers Traités de Métaphysique.

Notes et Eclaircissemens.

PREUVES DE LA VÉRITABLE RELIGION.

FIN DE LA TABLE.

APPROBATIONS.

J'AI lu par ordre de Mgr. le Chancelier, ce Traité de Métaphysique intitulé : *Des premières Vérités*, où l'auteur donne le *sens commun* pour premier principe des connoissances humaines, et soutient cette idée par des définitions et des réflexions très-justes. Fait à Paris ce 29 novembre 1717. *Signé* TERRASSON.

J'AI lu par ordre de Mgr. le Garde des Sceaux, le manuscrit intitulé : *Analyse et exposition des preuves les plus sensibles de la véritable Religion*. Fait à Paris le 2 mars 1730. *Signé* DE LA BAUNE.

NOTICE

D'OUVRAGES nouvellement imprimés par SEGUIN aîné, imprimeur-libraire, à AVIGNON.

RÉGLEMENT DE VIE pour une pieuse Demoiselle, *par le P.* BRYDAYNE ; précédé de la *Méthode pour assister avec fruit au saint Sacrifice de la Messe*, et suivi d'une *Lettre de piété et de direction* de ce célèbre Missionnaire. Un volume in-18. 1 fr.

AVIS DE LA PREMIÈRE ÉDITION. 1821.

Nous nous empressons de publier les trois Opuscules suivans du Père BRYDAYNE, d'après ses manuscrits autographes que la divine Providence a fait tomber entre nos mains.

Le premier de ces Opuscules est la *Méthode pour assister avec fruit au saint Sacrifice de la Messe.* M. l'abbé Carron, dont nous avons à déplorer la perte toute récente, en fait ainsi mention dans la Vie de notre célèbre Missionnaire : « Son excellente Méthode pour assister au très-saint Sacrifice, entretenoit le peuple dans les sentimens d'une foi » vive et d'une tendre piété pendant chacune des parties de » la Messe.... Son zèle, sur ce point spécialement, étoit » couronné d'un prompt succès, par la conduite édifiante des » Fidèles; et n'eussent-ils appris de lui que cette sainte pra- » tique, il auroit toujours laissé dans leur sein le plus grand » des trésors. »

Le second de ces Opuscules est le *Réglement de vie*, que le Père BRYDAYNE composa pour une jeune demoiselle qui s'étoit convertie dans une de ses Missions ; et le troisième, est la *Lettre de piété et de direction* qu'il écrivit à cette même personne, lorsqu'elle se fût retirée dans un Couvent pour éprouver sa vocation à l'état Religieux. Ils renferment des avis précieux, des instructions salutaires, de solides motifs d'encouragement, de confiance et de consolation, bien propres à diriger dans les voies de Dieu, et à procurer la paix de l'ame. Tout y respire la piété la plus tendre et la plus éclairée. Ces Opuscules ne permettent pas de douter que le Père BRYDAYNE ne fût un des plus habiles maîtres de la vie spirituelle. Ce qui nous reste de ses Sermons, de ses Conférences, etc. justifiera la grande réputation qu'il s'est acquise comme orateur éloquent, comme prédicateur pathétique, et comme ardent missionnaire, brûlant d'un zèle apostolique pour le salut des ames.

VINCENTII Lirinensis Commonitorium, cum notis è Stephano Baluzio selectis; in-12 1 fr. 25 c.

— *Idem; in-8* 1 fr. 80 c.

Franc de port par la poste: 1 fr. 50 c. et 2 fr.

Ce *Commonitoire* ou *Avertissement contre les hérétiques* fut composé en 434, trois ans après le Concile d'Ephèse, qui proscrivit le Nestorianisme. Il est écrit avec autant de clarté et de précision, que de force et d'éloquence. Saint Vincent de Lérins y établit la *croyance commune* comme la marque de la vérité: *Curandum est*, dit-il, page 12, *ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est..... Hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem.* Il réfute les hérétiques de son temps par des principes généraux et lumineux qui s'appliqueront à tous ceux qui oseront dogmatiser jusqu'à la fin du monde. Ce Traité est court, mais précis et substantiel. Il n'y a point de livres de controverse qui renferme tant de choses en aussi peu de mots.

RUBRICÆ Missalis, cum earum expositione in locis dubiis inserta et litteris diversis distincta, pro facili Neomystarum instructione, ac diversorum dubiorum in cæremoniis Missæ privatæ occurrentium resolutione, ex variis Rubricarum Expositoribus collecta, à P. F. J. Antonio Cæsaremontano; in-8 2 fr.

Franc de port par la poste: 2 fr. 25 c.

Cet Ouvrage, destiné à faciliter aux nouveaux Prêtres la célébration du Saint Sacrifice, leur fournit les moyens de résoudre à l'instant et sans peine toutes les difficultés qui peuvent survenir et les embarrasser dans leurs augustes fonctions. Il y est d'abord traité, dans le plus grand détail, des cérémonies de la Messe; des attitudes, des mouvemens du corps, du son de la voix, de la direction des regards; de la préparation de l'autel et du prêtre, etc. L'*Ordo Missæ* se présente ensuite; et depuis le commencement jusqu'à la fin, il est accompagné des *Rubriques générales et particulières*, où sont insérées (en caractères différens) les explications, les commentaires, les résolutions qu'ont données de tous les cas douteux ou difficiles, la *S. Congrégation des Rites* et la plupart des Auteurs qui ont écrit sur cette matière, tels que *Gavantus*, *Merati*, *Bauldry*, *Bissus*, *Gervais*, *Lohner*, *Quarti*, *Ruffin*, etc. avec les citations de ces autorités, pour qu'on puisse les vérifier et les consulter au besoin: le tout rédigé de manière à n'offrir qu'un sens unique et précis; et disposé de façon que les *Rubriques* et leurs explications som-

maires correspondent exactement aux phrases et aux mots de l'*Ordo Missæ* auxquels elles se rapportent.

On trouve ensuite ce qui concerne la célébration de la Messe basse soit devant le Saint Sacrement exposé, soit en présence du Souverain Pontife, de l'Evêque, ou d'un autre Prélat; et des instructions sur les Messes votives, les Messes des morts, celles que l'on célèbre dans les Eglises étrangères, les trois Messes de Noël, la Messe du Vendredi Saint, sans Ministres, la Première Messe, et les Autels privilégiés.

COMBAT SPIRITUEL, par D. Laurent Scupoli; suivi du Traité de la PAIX DE L'AME, *par le même auteur. Traduction nouvelle et complète, par A. M. D. G.**** (Avec les Prières pendant la Messe, les Vêpres du Dimanche, etc.) *in*-32. 1 fr. 25 c.
—— le même; in-18. 1 fr. 75 c.

Cette nouvelle édition du *Combat spirituel* et de la *Paix de l'ame*, n'est pas la simple réimpression d'une des traductions qui en ont été déjà publiées. Quelque estimables que soient en général ces traductions, elles laissent beaucoup à désirer sous le rapport du style ou de la fidélité. Quand on les compare ensemble, on reconnoît bientôt que le travail des derniers éditeurs n'a guères consisté qu'à retoucher d'une manière superficielle l'œuvre plus ou moins défectueuse de leurs prédécesseurs. En s'occupant d'améliorer ces traductions, en en faisant disparoître successivement les constructions vicieuses, les locutions triviales et les expressions surannées, il ne paroît pas que ces éditeurs aient songé à consulter l'original, à le prendre pour guide, et à s'y conformer. Il en est résulté qu'en bien des endroits ces traductions ne présentent plus le véritable sens de l'auteur, et qu'elles se sont enfin trouvées d'autant plus inexactes qu'elles ont acquis plus d'élégance, de délicatesse et d'apparente perfection.

La nouvelle traduction a sur toutes les précédentes l'avantage d'être fidelle et complète. Elle a été revue avec soin sur l'original italien, et contient des développemens de pensées, et même des passages entiers, que les premiers traducteurs avoient omis probablement faute d'attention. On y trouve, entre autres, l'Offrande de l'Ouvrage ou l'Epître dédicatoire *au Chef suprême, au glorieux Triomphateur du Monde*, JÉSUS-CHRIST, laquelle n'avoit pas encore été traduite, quoiqu'elle soit une partie bien essentielle de l'Ouvrage, puisqu'elle a pour objet de mettre les esprits dans la disposition propre à leur faire retirer de dignes fruits de la lecture du livre, et de la pratique des salutaires conseils qu'il renferme.

APOLOGIE de l'Institut des Jésuites; nouvelle Édition. 1822. in-12. 3 fr.

AVIS DE CETTE NOUVELLE ÉDITION.

Les calomnies auxquelles l'Ordre des Jésuites ne cesse d'être en butte, ont en quelque sorte rendu nécessaire la réimpression d'un Ouvrage où toutes ces calomnies se trouvent depuis long-temps réfutées.

L'Ordre a été supprimé, mais il a été rétabli; il a passé par des vicissitudes extrêmes, mais il a résisté à toutes les épreuves: il est aujourd'hui ce qu'il étoit à sa naissance, toujours attaqué par les mêmes ennemis, qui ne se lassent pas de répéter les mêmes accusations basées sur les mêmes impostures. Rien aussi n'exigeoit une justification, une Apologie nouvelle. L'ancienne répond à tout: elle suffit. Mais les exemplaires en sont devenus rares: cette nouvelle édition les rendra plus communs.

Que les personnes prévenues contre la *Société* veuillent seulement ouvrir ce Livre et en commencer la lecture. Saisies, entraînées dès les premières lignes par l'intérêt du sujet et l'importance des questions politiques, morales et religieuses qui s'y rattachent, et ne pouvant se refuser à l'évidence des preuves ni résister à la force des raisonnemens, elles ne tarderont pas à se rendre au cri de la vérité qui s'y fait partout entendre, et elles s'empresseront de reconnoître leur erreur.

Cet Ouvrage, vrai chef-d'œuvre littéraire, a paru, pour la première fois, il y a près de soixante ans; mais il ne semble fait que d'hier. Les prédictions qu'il renferme ont reçu leur accomplissement. Ce qu'elles avoient alors d'obscur, d'incertain, de vague, ne l'est plus maintenant; toutes ces prédictions ayant été vérifiées de la manière la plus précise, et en même temps la plus étonnante, par les faits dont nous avons été les témoins. Cet Ouvrage est donc un monument des plus remarquables. Le Temps, au lieu d'en ébranler les bases, les a affermies. Ce monument subsistera, soit pour transmettre à la Postérité des renseignemens précieux et des notions exactes sur l'événement le plus considérable et le plus instructif du milieu du siècle dernier, soit pour bien faire connoître les moyens qui ont amené la Révolution Françoise; moyens dont il semble qu'on voudroit bien se servir encore pour la continuer, la propager, ou la renouveler.

Abrégé de la GRAMMAIRE HÉBRAÏQUE, par le P. Bonaventure Giraudeau, de la C. de J. Nouvelle édition, augmentée de la Méthode de trouver la Racine, et d'un Lexique Hébreu-Latin, d'une forme singulièrement réduite, qui contient sous chaque Racine les significations latines des Mots hébreux soit primitifs soit dérivés, in-12 3 fr. *et franc de port par la poste*, 3 fr. 50 c.

INTRODUCTION à la Langue Grecque, par le P. Bonaventure GIRAUDEAU, *de la C. de J. Nouvelle Édition, corrigée et augmentée.*

Cette Méthode d'enseigner le Grec d'une manière également aisée et profitable, a été adoptée dans plusieurs *Colléges* et *Petits Séminaires* de France. Elle se compose des Vol. suivans :

PREMIÈRE PARTIE. (*Pour les Cinquièmes.*) 1 vol. in-12. 1 fr.

Elle contient les Noms et les Déclinaisons, avec le Dictionnaire grec-latin-françois des Racines qui sont des noms ou des indéclinables. Ces racines sont mises selon l'ordre des déclinaisons et des exceptions. On y trouve aussi la Conjugaison du verbe Εἰμί, sum, *je suis*, et quelques Phrases Grecques où il n'entre que des Racines.

(Les inconvéniens des anciennes Méthodes, les avantages de la nouvelle, et la manière d'en faire usage et de l'établir dans les Colléges, sont exposés dans la Préface.)

SECONDE PARTIE. (*Pour les Quatrièmes.*) 1 vol. in-12. 1 fr.

Elle contient 1.° les Verbes, savoir les barytons, les circonflexes, les verbes en *mi*, et enfin les irréguliers, ou comme on l'appelle, l'investigation du thème, avec des Tables exactes et commodes pour apprendre à bien conjuguer ; 2.° un Dictionnaire grec-latin-françois des principales Racines qui sont des verbes, divisées selon l'ordre des conjugaisons ; 3.° et, pour commencer à expliquer, les Prières communes, en grec et en latin.

TROISIÈME PARTIE. (*Pour les Troisièmes.*) 1 vol. grand in-8.° 4 fr.

Ce Volume est écrit en latin, comme il convient à cette Classe. Il est divisé en 3 parties. La première contient toute la Grammaire, les noms, les verbes, la syntaxe, les accens, la quantité, les dialectes : la seconde contient toutes les Racines, par ordre alphabétique, avec leur signification en latin et en françois, et les principaux dérivés, simples ou composés : la troisième enfin contient un petit Poëme de 600 vers, vrai chef-d'œuvre, intitulé ΟΔΥΣΣΕΥΣ, *ULYSSES*, qui n'est composé que de racines, *et qui les comprend toutes* ; il est accompagné d'une version littérale, et de notes qui en facilitent l'explication, en sorte qu'en expliquant le Poëme on apprend tout à la fois et la grammaire et les racines Tous les mots du Poëme, au nombre d'environ 3000, se trouvent analysés grammaticalement dans le Dictionnaire des Racines, avec des renvois aux Vers où ils sont employés.